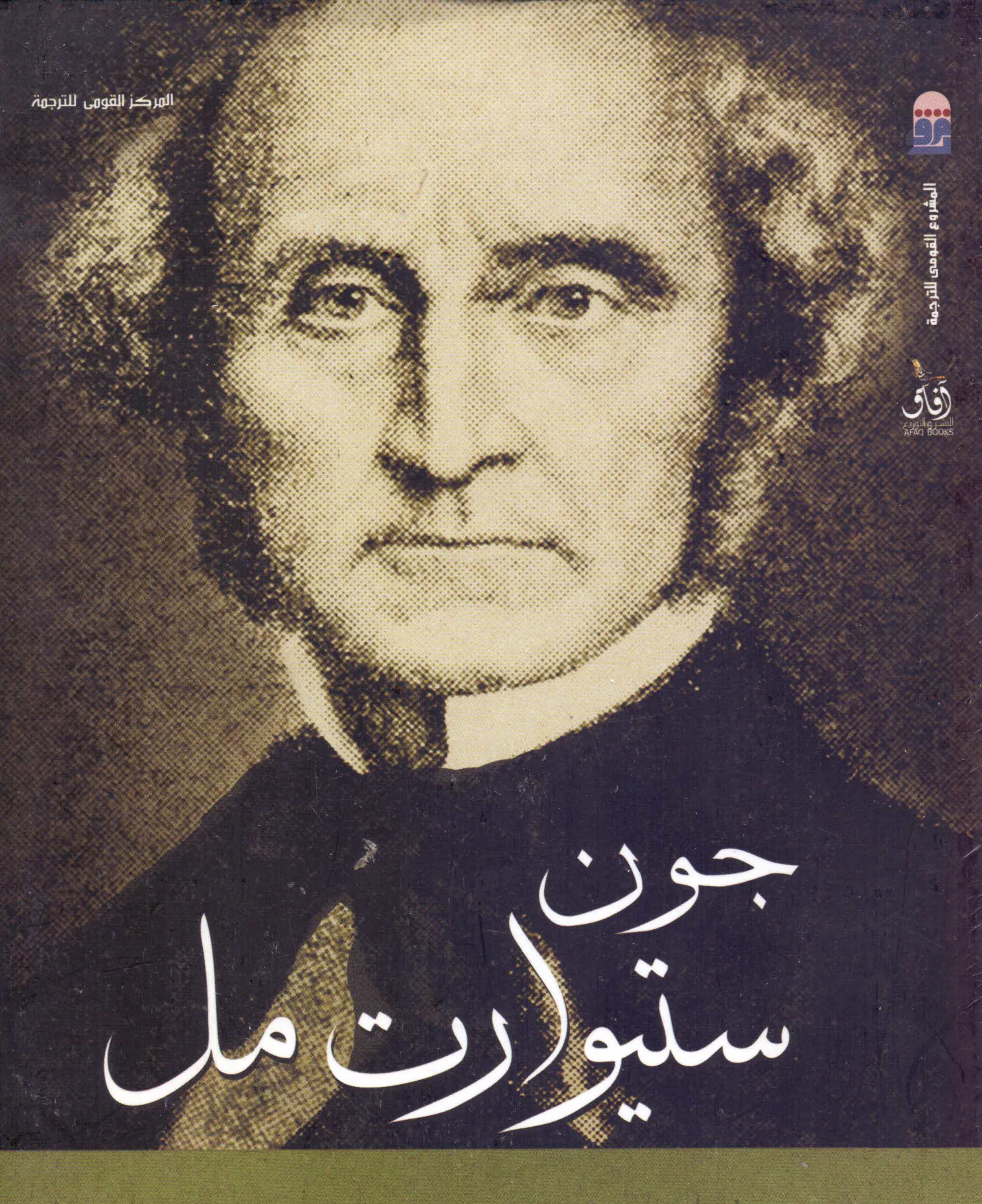


جون ستيوارت مل

عقول عظيمة

وندي دونر و رتشارد فمرتون

ترجمة: نجيب الحصادي

1776







توطئة رائعة لمل، ميسرة وآسرة، رصينة علميا، وغاية في الإثارة فلسفيا.

روجر كرسب

جامعة أكسفورد

أهم كتاب عن مل أنجز في العشر سنوات الفائتة. لقد غمرني بعمق تحليله وشمولية تناوله.

هنري وست

مكلستر كوليج

تصميم الغلاف: عمرو الكفراوي

جون ستيوارت مل

المركز القومى للترجمة

إشراف : جابر عصفور

- العدد : 1776

- جون ستيوارت مل

- وندي دونر - رتشارد فمرتون

- نجيب الحصادي

- الطبعة الأولى 2011

هذه ترجمة كتاب :

Mill

By: Wendy Donner & Richard Fumerton

المركز القومي للترجمة

شارع الجبلاية بالأوبرا - الجزيرة - القاهرة . ت ٢٧٣٥٤٥٢٤ - ٢٧٣٥٤٥٢٦ فاكس ٢٧٣٥٤٥٥٤

El Gabalaya st. Opera House, El Gezira, Cairo.

E-mail: egyptcouncil@yahoo.com Tel: 27354524 - 27354526 Fax: 27354554

آفاق للنشر والتوزيع

٧٥ ش القصر العيني - أمام دار الحكمة - القاهرة - جمهورية مصر العربية - ت : ٣٨١١ ٢٧٩٥ فاكس: ٤٦٣٣ ٢٧٩٥

75 QASR – ALAINI ST., in Front of Dar Al-Hekma, - CAIRO – EGYPT

Tel: +202-2795-3811 Fax: 00202-2795-4633

E-mail:afaqbooks@yahoo.com – www.afaqbooks.com

جون ستيوارت مل

تأليف: وندي دونر - رتشارد فمرتون

ترجمة: نجيب الحصادي





2011

بطاقة الفهرسة
إعداد الهيئة العامة لدار الكتب والوثائق القومية

دونر، وندى
جون ستيوارت ميل / تأليف: وندى دونر، ريتشارد فمرتون،
ترجمة: نجيب الحصادى.
ط١ - القاهرة، المركز القومى للترجمة، ٢٠١١.
ص؛ ٢٤سم
١ - الفلاسفة الإنجليز
٢ - ميل، جون ستيوارت، ١٨٠٦ - ١٨٧٣
(أ) فمرتون، ريتشادر (مؤلف مشارك)
(ب) الحصادى، نجيب (مترجم)
(ج) العنوان ٩٢١,١

رقم الإيداع: ٢٠١١/١٥١٨٧
الترقيم الدولى: 0-721-704-977-978
طبع بدار آفاق للطبع والنشر

المحتويات

شكر وتقدير

وندي دونر

هناك العديد من الزملاء الذين يلزمني شكرهم على الإسهام بشكل مباشر أو غير مباشر في هذا العمل، عبر التعليق والحوار والخبرة البحثية. والشكر واجب بوجه خاص لكوام أنتوني أبياه، بروس بوم، إليزابيث بريك، د.ج. براون، جرانت كوزبي، روجر كرسب، بن اجلستون، ألن فكس، مايكل جرين، جون هالدان، الراحل ر.م. هير، إلين هارنج، ديفيد ليونز، ديل ملر، ماريا مورالز، الراحل روبرت نوزتش، مارثا نسوباوم، روجر بادن، آن روبسون، الراحل جون م. روبسون، فرد روزن، آلن ريان، جون سكوربسكي، بيرس ستيفنز، ل.دبليو. سمنر، سي.ل. تن، ناديا اربوناتي، جورجيوس فاروكزاكسي، هنري ر. وست، فرد ولسون، مي يو، وألكس زاكارس.

وبودي أن أعبر عن عرفاني لجامعة كارلتون لمنحها إياي «جائزة أبحاث كلية الآداب والعلوم الاجتماعية» عام ٢٠٠٥، ما مكنني من الاشتغال على هذا المخطوط خلال الفترة مايو-ديسمبر ٢٠٠٥. وأعبر أيضا عن عرفاني لحصولي على «منحة SSHRC المؤسسية» من جامعة كارلتون عام ٢٠٠٥ ولحصولي على منحة بحثية من نائب رئيس الجامعة وعميد كلية الآداب والعلوم الاجتماعية عام ٢٠٠٦. وقد كانت كل صور الدعم المؤسسي هذه مفيدة بشكل كبير لهذا العمل. أشكر أيضا نيك بيلوريني، ولز كريمونا من ويلي-بلاكول على الجهد الذي لا يقدر الذي بذلتاه في هذا المشروع. وقد كان العمل مع محررة المخطوط كلير كريفيلد ممتعا، وبودي أن أشكرها على خبرتها وعونها الرائعين.

أيضا فإني أدين بالعرفان لكل من جورجيوس فاروكزاكسي، وفيليب شوفيلد، وبول كيلي لدعوتهم إياي لإلقاء المحاضرة الرئيسة «جون ستيورات مل وعلم أخلاق الفضيلة» في مؤتمر مئوية جون ستيورات مل الثانية، وهو المؤتمر التاسع الذي تعقده «الجمعية

الدولية للدراسات النفعية»، والذي استضافه «مشروع بنتام» في لندن كوليج في أبريل ٢٠٠٧. والشكر واجب لمن حضروا هذا المؤتمر على أسئلتهم وتعليقاتهم الأخاذة. وهو واجب أيضا لآن كد وبن اجلستون من جامعة كانسس لدعوتهما إياي لإلقاء محاضرة عامة (برعاية أقسام الفلسفة، والدراسات النسائية، والإنسانيات، والحضارة الغربية) في الجامعة في مارس ٢٠٠٧.

شكر وتقدير

رتشارد فمرتون

أبدأ أولا بشكر وندي دونر على إقناعي بأن أكون جزءا من هذا المشروع، فقد كانت طاقتها وحماسها عاملين حاسمين في إكماله. وعلى الرغم من أننا لا نتفق دائما على تأويل مل، فقد أفدت كثيرا من قراءة عمل فريد ولسون حول منطق وميتافيزيقا وفيزياء وأبستمولوجيا مل. إن اهتمامي بتاريخ الفلسفة موجه إلى حد كبير باهتمامي بالقضايا الفلسفية التي أثارها مختلف الشخصيات الفلسفية. وقد شغلت في البداية بمل في سياق عنايتي بمشاكل الإدراك الحسي الفلسفية، ثم تعززت هذه الاهتمامات مبدئيا في حلقات دراسية اشتركت فيها أثناء دراستي في جامعة تورنتو صحبة فرانسس سبارشوت وبيتر هس، وفي جامعة براون تنامت تلك الاهتمامات تحت تأثير رودرك تشزم وإرنست سوسا. أود أيضا أن أختتم ملاحظاتي بشكر محررة مخطوطنا كلير كريفيلد على عملها الممتاز.

اختصارات

CW The Collected Works of John Stuart Mill, ed., John M. Robson, 33 vols. (Toronto: University of Toronto Press, 1963-91).

EWH An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (London: Longmans, Green and Company, 1989).

الفصل ١

تقديم

بيلوجرافيا: جون ستيوارت مل (١٨٠٦-١٨٧٣)

ولد جون ستيوارت مل في لندن عام ١٨٠٦ . وكان أبوه، جيمس مل، فيلسوفا وعالم اقتصاد ومؤرخا، كما شغل منصبا بارزا في «شركة الهند الشرقية». وكان جيمس مل، صحبة جيرمي بنتام (Jeremy Bentham)، أبا مؤسسا لجماعة عرفت باسم «الراديكاليون الفلسفيون»، انضم إليها لاحقا جون ستيوارت مل نفسه وأصبح عضوا بارزا فيها. وقد اشتهرت هذه الجماعة بتبنيها المتحمس للنزعة النفعية فلسفة أخلاقية وسياسية، وهي فلسفة أمّلوا في أن تغير الشكل السياسي الذي يتخذه العالم الغربي. ولعل جيمس قام بدور حاسم في التطور الفكري الذي أنجزه أكبر أبنائه، جون ستيوارت مل. وقد تعرض جون ستيوارت مل لضغوط كبيرة، فقد تعلم اليونانية في الثالثة، واللاتينية في الثامنة، وكانت دراسته الفلسفة وعلم الاقتصاد والسياسة قد بدأت في مرحلة مبكرة من حياته، وتحت تأثير أبيه وجيرمي بنتام أصبح نفعيا ملتزما ومصمما على مواصلة تركة معلميه. بيد أن الضغوط الدراسية التي تعرض لها والعيش بما يحقق توقعات أبيه الفكرية أحدثت أثرها الضار، فقد عرضته «لأزمة ذهنية» في بداية عشرينياته. وقد عزا مل لاكتشافه الشعر وشغفه به، خصوصا شعر وردزورث، فضل منح حياته نوعا من التوازن، ما جعلها أكثر ثراء ومدعاة للرضا. وبدلا من مواصلة دراسة رسمية، تأسى مل بأبيه، فعمل في «شركة الهند الشرقية» من عام ١٨٢٣ حتى عام ١٩٥٨، الأمر الذي مكنه من مواصلة أعماله الفكرية.

ولئن كان مل قد حقق الصيت الذي حقق بفضل أعماله الفلسفية والسياسية الأكثر نظرية، فإنه يستبين أنه انشغل أيضا بتطبيق المبادئ المجردة. لقد كان يكتب في London

Review، التي أصبحت لاحقا London and Westminster Review، وفي النهاية أصبح محررها، كما انتخب بوصفه ليبراليا للبرلمان عام ١٨٦٥ (ممثلا عن وست منستر وأفكار الراديكاليين الفلسفيين حتى عام ١٨٦٨). وكان أيضا رئيس جامعة سينت أندروز في اسكتلندا من عام ١٨٦٥ حتى عام ١٨٦٨. وفضلا عن كل ذلك، قام بدور نشط في العديد من القضايا السياسية في عصره، بما فيها الحملات الرافضة، والحملات المطالبة بحق النساء في التصويت. وكان أول من اقترح في البرلمان مشروع قانون يمنح النساء حق التصويت. أما مؤلفاته الاقتصادية فدافعت عن منظومة تعاونيات عمالية تستهدف تحسين ظروف الطبقة العاملة.

ويكاد يكون لنا أن نجزم بأن صاحب التأثير الغالب (والمهيمن) على حياة مل هو أبوه، وإن اعتبر هاريت تيلور (Harriet Taylor) من أهم الشخصيات في تطوره الفكري. وكان مل قد قابلها حين كانت سيدة متزوجة، وعند زواجها من رجل آخر، حافظ الاثنان لأكثر من عقدين على علاقة قوية بشكل لافت، ورغم أن هذه العلاقة عدت وفق معظم التصورات أفلاطونية، فإنها كانت خلافية إلى حد كبير، وقد أسهمت في توتير العلاقات بين مل وأخوته وأخواته. وحين توفي زوج تيلور، تسنى في النهاية لمل وتيلور أن يتزوجا عام ١٨٥١. وقد اعتبرها مل عونا له على بعض أهم أعماله، خصوصا كتابه *On Liberty* (الذي نشر بعيد وفاته عام ١٨٥٨).

وتصعب المبالغة في تأثير مل على معظم حقول الفلسفة، خصوصا الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية. ويظل كتابه *On Liberty* أحد أشهر الدفوع عن الليبرالية وأكثرها عرضة للنقاش. الراهن أنه لا يكتمل نقاش للحرية ومنزلتها الأساسية في المجتمع المشروع إلا عبر الأخذ في الحسبان الرؤى التي دافع عنها مل في هذا العمل. وقد يكون كتابه *Utilitarianism* العمل الذي يكلف به أكثر من غيره في أية مادة تمهيدية تقليدية في علم الأخلاق. وفي حين أنه دفاع عن رؤية مؤداها أن الشيء الوحيد المرغوب فيه غاية هو السعادة، فإن مل يوضح أنه يتعامل مع تصور واسع بشكل هائل للذة أو السعادة يذكرنا بعلم أخلاق الفضيلة عند اليونانيين. أما عمله *The Subjection of Women* فقد كان إلى حد كبير سابقا لعصره، وهو يظل الصياغة الكلاسيكية للفلسفة النسوية الليبرالية. وفي حين أن أعمال مل في المنطق وفلسفة اللغة

والميتافيزيقا والإبستمولوجيا قد تكون أقل تأثيرا في يومنا هذا فقد حظيت بدورها بالغلبة على المشهد الفلسفي. فضلا عن ذلك، تظل مناهج مل الشهيرة (التي تسمى حتى اليوم «مناهج مل») لاكتشاف الحقيقة السببية تشكل جزءا أساسيا من الكثير من النصوص المنطقية غير الصورية. ورغم أنه لا يتضح أن مل يصادق على الرؤية التى تعزى أحيانا إليه، فإن عمله في فلسفة اللغة، خصوصا رؤيته في الأسماء، قد شهد بعثا جديدا بظهور ما يسمى نظريات الإشارة المباشرة.

ويمثل مل بطرق عديدة تتويجا للإمبيريقية البريطانية، فقد كان عمله *A System of Logic* يستخدم بشكل واسع ولفترة طويلة، وهو ليس مجرد كتاب في المنطق، بل يتناول قضايا أساسية في فلسفة اللغة، وإبستمولوجيا وميتافيزيقا السببية، وسبل بسط المعرفة عبر الاستدلال، وحتى تحليل الحكم الأخلاقي. أيضا فإن كتابه *Examination of Sir Hamilton Philosophy* ليس مجرد تقص لرؤية فيلسوف مهم آخر، بل محاولة منتظمة لتبيان حمولات الإمبيريقية الراديكالية التي سبق تطويرها على أيدي فلاسفة من أمثال جورج بركلي وديفيد هيوم. وعلى أي حال، فإن أعمال مل في هذا المجال تجسّر الفجوة الفاصلة بين الإمبيريقيين البريطانيين ووضعيي القرن العشرين، ولعل حقيقة أنه كان عرّابا لبرترند رسل، أحد الفلاسفة العمالقة في القرن التالي، تعبير مجازي يناسب دور مل الفلسفي. يبقى أن نشير إلى أن مل توفي في أفيجنون، بفرنسا، عام ١٨٧٣.

الأعمال الرئيسة

A System of Logic (نسق للمنطق) ١٨٤٣

Principles of Political Economy (مبادئ الاقتصاد السياسي) ١٨٤٨

On Liberty (في الحرية) ١٨٥٩

Utilitarianism (النفعية) ١٨٦١

Considerations on Representative Government (اعتبارات في الحكومة النيابية) ١٨٦١

Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (فحص

لفلسفة السير وليام هاملتون) ١٨٦٥

The Subjection of Women (إخضاع النساء) ١٨٦٩

Autobiography (سيرة ذاتية) ١٨٧٣

Three Essays on Religion (ثلاث مقالات في الدين) ١٨٧٤

The Collected Works of John Stuart Mill (الأعمال المجمعة لجون ستيورات مل)، ١٩٦٣-٩١، المحرر العام جون م. روبسون (John M. Robson) يضم ٣٣ كتابا من أعمال مل. ويشمل الكتاب الأول مقالاته الأدبية، بما فيها «Thought on Poetry and Its Varieties» (أفكار في الشعر وتنويعاته) (١٨٣٣)، و«Tennyson's Poems» (قصائد تينيسون).

مقدمة للجزء I، فلسفة مل الأخلاقية والفلسفية

ونـدي دونر

كان جون ستيوارت مل أحد شخصيات القرن التاسع عشر العظيمة، سياسيا ومثقفا عاما، ونشطا ذا إسهامات مستديمة في الفلسفة الأخلاقية والاجتماعية والسياسية، فضلا عن الحياة السياسية.

وتؤمّن فلسفة مل تنويعة ثرية ومركبة ومثيرة من النفعية والليبرالية، ذات صيغة معقدة بشكل لافت. وقد تأثرت إلى حد بعيد كما ارتبطت بشكل معمق بعلم أخلاق الفضيلة. ومن بين غايات فصول الجزء الأول من هذا الكتاب إبراز وإبداء الاعتبار الواجب لعناصر علم أخلاق الفضيلة والسياسية في أعمال مل. وفق نظريته، تظل الأسس نفعية؛ لأن تطوير وممارسة الفضائل يسنّح أفضل فرص تعزيز السعادة للجميع. غير أن تحديد ملامح السعادة البشرية يتشابك بشكل أساسي مع الفضيلة. وقد لاحظ روجر كرسب (Roger Crisp) ومايكل سلوت (Michael Slot) أن علم أخلاق الفضيلة يرمز إلى الأشخاص الفاعلين وحياتهم وشخصيتهم، وهذا ما يجعلهما يتساءلان ما إذا كان بمقدور أشياع النفعية «توسيع موضع تركيز نظرياتهم بحيث تشمل حيوات الفاعلين ككل، وشخصياتهم، فضلا عن أفعالهم» (Crisp and Slot 1997, 3). ويستبين في تقديري، في حالة نفعية مل، أن الرد على هذا التساؤل إيجابي.

وكنت قد عرضت في كتابي The Liberal Self (النفس الليبرالية) (Donner 1991) قراءة تنقيحية ودفاعا عن نظرية مل في القيمة، اشتملت بشكل مركزي على مذهبه الكمي في اللذة. وفي الفصل ٢ من كتابنا هذا أعيد تقويم مذهب اللذة، وأدافع عن مل فيما يتعلق بهذا المكون الأساسي من فلسفته الأخلاقية. وتشمل الأسئلة التي أتقصى في هذا الفصل مذهب اللذة بتنويعتيه الكمية والنوعية، والتعددية القيمية، وعلم أخلاق الفضيلة. و يطرح مل في Utilitarianism المبدأ الأساسي في نظريته الأخلاقية، مبدأ النفع، الذي «يقر أن الأفعال تكون صائبة على نحو يتناسب مع نزوعها لتعزيز السعادة،

وخاطئة بقدر نزوعها لإنتاج عكس السعادة» (CW 10:210).[1] وفي نظرية عاقبية من القبيل الذي يقول به مل، يتوقف صواب وخطئية الأفعال على عواقبها، خصوصا (في حالة النفعية) العواقب التي تعزز السعادة أو النفع. الراهن أن العاقبية تنظر إلى ما إذا كانت الأفعال تورث نتائج حسنة أو سيئة، فيما مل يحلل ويفكك الخير أو القيمة على أنها سعادة، والشر على أنه بؤس أو معاناة. وكثير من تقصي مل لمفهوم مل للنفع يركز على فحص رؤاه في طبيعة الخير، أو ما يعنيه من السعادة. الأمر المهم الآخر هو نهجه في قياس الخير أو ما يقصده من السعادة. ويعول منهجه على أحكام الأشخاص الأكفاء، ومن بينها مواضع تركيز فحص تحليل وتقصي ما يريده مل من هذا المفهوم. ومفهوم مل للشخص الكفؤ هو الشخص الذي مر بخبرة تربوية تفهم أفضل ما تفهم على أنها عملية تطور وتطوير ذاتي للقدرات. وتعريف مل للشخص الفاعل إنما يشي بدينه لعلم أخلاق الفضيلة.

وسوف أفحص وأدافع عن نظرية مل في القيمة عبر مقارنتها بمذهب اللذة الكمي الذي يأخذ به جيرمي بنتام، سلفه النفعي. يقر مذهب اللذة أن الأشياء الوحيدة الخيّرة بشكل متأصل هي أوضاع الخبرة الممتعة أو الباعثة على السعادة. غير أن هذه الجملة لا تحسم مسألة خصائص أوضاع الخبرة ذات القيمة التي تهب هذه الأوضاع قيمتها. هكذا يزعم بنتام أن كمَ السعادة وحده مصدر قيمة أوضاع الخبرة، في حين يعارضه مل بزعمه أن لكيف أو نوع السعادة حسابا في تقويم قيمتها. وهكذا يقرّ مل أن صور السعادة الأكثر قيمة هي تلك التي تطور وتمارس القدرات والامتيازات البشرية الأسمى، وهذا زعم يربط نظرية مل صراحة بنسب علم الأخلاق الفضيلة، الذي يجعل من ممارسة الامتيازات أو الفضائل البشرية شأنا محوريا في علمي الأخلاق والسياسة. ويتناول هذا الفصل أيضا اعتراضات وجهت لمذهب اللذة، يزعم بعضها أنه لا يتسق مع هذا المذهب تضمين نوعية اللذات في تقويم القيمة. وهناك اعتراضات أخرى مأتاها تحديات خارجية. هكذا يرفض أشياع مذهب تعددية القيم مثلا فكرة أن السعادة وحدها الخيّرة بشكل متأصل،

---

(١) باستثناءات مشار إليها، الإحالات الخاصة بصفحات في أعمال مل هي إحالات إلى

The Collected Works of John Stuart Mill, ed. John M. Robson, 33 vol. (Toronto: University of Toronto Press, 1963-91).

بدءا من الآن سوف أشير إلى *The Collected Works* باستخدام الرمز CW.

ويجادلون عن أن هناك أشياء أخرى، من قبيل الفضيلة والمعرفة والمحبة، يمكن أن تعد قيّمة في ذاتها، بصرف النظر عن أية علاقة جوهرية تربطها بالسعادة.

وفي الفصل ٣ أعنى بقضايا جوهرية تتعلق برؤى مل في الصواب أو الإلزام ومنزلة القواعد الأخلاقية، وبما إذا كان من الأفضل تصنيف نظريته على أنها نفعية-أفعال أو نفعية-قواعد، كما أتقصى الصعوبات التي تواجه أية محاولة لموضعته بشكل راسخ في أي من هذين الصنفين. ويرتهن الجدل حول نفعية-الفعل في مقابل نفعية-القاعدة بما إذا كان يتوجب فهم مبدأ النفع على أنه يقوّم أفعالا عينية حالة بحالة، أو يحدد أي القواعد الأخلاقية تعد بوجه عام الأكثر فائدة في إنتاج عواقب خيرة. وسوف أتقصى نقدا مؤداه أن مبدأ النفع يتعارض مع استحقاقات العدالة. وفي الرد على هذا الاعتراض أفحص تحديدا علاقة النفع بالعدالة في بنية نظرية مل، فضلا عن الموضع المركزي الذي توليه هذه النظرية للحقوق المؤسسة على النفع. وسوف أجادل عن أن الوعي ببنية نظرية مل وسيلة ضرورية للكشف عن نواياه، وأن أساس بنية مل النظرية هو «فن الحياة»، الذي يحدد مجال «الأخلاقيات» المناسب في علاقاته بمجالات مصاحبة: «الحكمة»، و«السياسة»، و«الفضيلة»، و«الإستاطيقا». هذا يعني أننا نحتاج إلى فهم نطاق الأخلاقيات، وفهم موضع قواعد الإلزام والحقوق ضمن بنية فلسفته الأخلاقية والعملية قبل أن نقارب بشكل وجيه السؤال المتعلق بمنزلة قواعد الإلزام ومبادئ العدالة.

الفصل ٤ معني بالحرية. وفق مبدأ الحرية الشهير الذي يقول به مل في *On Liberty* «الغاية الوحيدة التي يحق بمقتضاها للجنس البشري، على المستويين الفردي والجماعي، التدخل في حرية أفعال أي عدد من البشر هي حماية النفس» (CW 8:223). ووفق هذا المبدأ، لا يجوز التدخل في الحرية إلا للحول دون إلحاق الضرر بالآخرين. غير أن هذه الصياغة الكلاسيكية تثير مجموعة من الأسئلة. ما مدى القوة المشروعة التي يسمح للدولة أو المجتمع بممارستها على أعضاء المجتمع؟ كيف يتوجب تفسير إيذاء الآخرين على نحو يقيد بوضوح آليات القسر الاجتماعي وبغية ضمان حماية فعالة للمصالح الحيوية وحقوق الحرية في التعبير والفعل، والشخصية الفردية، والتطوير الذاتي للقدرات؟ وسوف أجادل عن أن الأمور سوف تعود إلى نصابها طالما عولنا على بنية نظرية مل وفق عرضها في الفصل ٣، وأدركنا أن مبدأ الحرية مبدأ في العدالة، يتلازم معه واجب حماية

المصالح البشرية الأكثر حيوية من مفاسد انتهاكات القسر والتحكم. ويعقد مل تمييزا أساسيا، يتخلل بشكل بيّن مجمل أعماله الفلسفية، بين الحرية، التي هي قيمة ليبرالية أساسية، والقوة، وقود القمع والاستبداد اللذين يلحقان الضرر بالآخرين. وسوف نجد أن ليبرالية مل تصادق على الحرية وتنكر النزوعات الاستبدادية الرامية إلى الاستحواذ على السيطرة وممارسة القوة على الآخرين. وسوف أؤكد أيضا مركزية الحق في حرية التنمية الذاتية للقدرات، وأتقصى أهمية الحرية في بعض تمظهراتها الأكثر أهمية، مثل حرية الفكر والتعبير، والاستقلالية، والشخصية الفردية. وكما سوف أوضح، فإن نماذج مل للنقاش العلني وحريةِ الكلام والفعل تناسب بوجه خاص المجتمعات المتنوعة والتعددية وتعرض نموذجا للتقدم الإنساني الأخلاقي والاجتماعي. فضلا عن ذلك، سوف أدقق في مثال مل على تعدد الزوجات في المجتمعات المورمانية في عصره؛ كي أختبر حدود تطبيق مبدأ الحرية الذي يقول له. وهذه الحالة إنما توظف في اعتبار بعض التوترات التي تثيرها الحاجة إلى عقد موازنة بين الشخصية الفردية والمجتمع.

أما الفصل ٥ فيؤلف بين التزامات النفعية وعلم أخلاق الفضيلة ونزعة المساواة الليبرالية في فلسفة مل في التربية. وسوف نجد أن الليبراليين التاريخيين من أمثال مل يولون أهمية كبيرة لتربية أعضاء المجتمع. وفي نسق مل، تشكل التربية أحد الفنون الأخلاقية الأساسية، وهو يزاوجها مع الإيثولوجيا الأخلاقية (علم تشكيل الشخصية). وفي فلسفته السياسية الليبرالية، تفسر التربية بشكل جد واسع على أنها فن تشكيل الشخصية، وتصبح مثلها وغاياتها التنشئة الاجتماعية المناسبة لأعضاء المجتمع، صغارا وبالغين. الحال أن مل يكرس الكثير من أعماله لفحص التربية المناسبة التي يعتبرها عمليات تطور وتطوير-ذاتي للقدرات والامتيازات البشرية المميزة. أن تكون «شخصا كفؤا» تعبير موجز يستخدمه مل يصف به كونك شخصا سنحت له فرصة ممارسة عملية تطور إبان طفولته وعملية تطوير-ذاتي لقدراته في صباه. والتطوير الذاتي للقدرات عنصر أساسي وشرط مسبق لتقدير أكثر أنواع السعادة قيمة. هكذا نكون أكفاء ونحصل على حق، مؤسس على مصلحة حيوية، في أن نربى على هذا النحو في طفولتنا (طالما ولدْنا في مجتمع توفرت له السبل)، وأن نحقق في صبانا مستوى أوليا على أقل تقدير من التنمية الذاتية للقدرات. وهذه القدرات إنما تشكل موازنات مناسبة بين الاستقلالية

والشخصية الفردية وعواطف الشفقة على الآخرين، والرعاية والتعاون الاجتماعي، وهي مفاهيم تتناغم وتتجاوب تماما مع مفاهيم الشخصية في علم أخلاق الفضيلة. وثمة حاجة إلى هذه القدرات نفسها للتفاعل بوصفنا مواطنين مسؤولين في المجال العام من أجل تحقيق التعاون وتعزيز الصالح العام.

الفصل ٦ مكرس لبعض القضايا الجوهرية في فلسفة مل السياسية، عنيت نزعته الليبرالية والمساوتية وتطبيقات على رؤيته للحكومة النيابية والديمقراطية السياسية والاقتصادية. الحال أن منافشة التربية تمهد الطريق لفحص إمكانات ومآزق الليبرالية المساوتية. وكما سوف نرى، فإن النظريات الليبرالية المعاصرة، من قبيل نظرية آمي جوتمان (Amy Gutmann) تتفاعل مع المفاهيم الليبرالية في الديمقراطية التي تتناغم مع غايات التربية من أجل الديمقراطية. هكذا تقر جوتمان: «إن الديمقراطية، شأنها في ذلك شأن التربية، مثال سياسي - في المجتمع الذي يتحصن أعضاؤه الراشدون ويستمرون في تحصنهم بتربيتهم ويحق لهم بمقتضى البنى السياسية المشاركة في الحكم» (Gutmann 1987, xi). وتؤمّن ليبرالية مل إطارا لمقاربة قضايا من قبيل التربية الديمقراطية المناسبة، وهي تليق بوجه خاص بالمجتمعات المعاصرة التعددية ومتعددة الثقافات. وتعليقه على الديمقراطية التشاركية النشطة مثال آخر على تمهيد السبيل لممارسة الفضائل في المجال العام، وهذا أمر يرتبط بنظريات الفضيلة. إن نظرية مل تدافع عن رؤية في السياسة التشاركية التشاورية تظل راديكالية اليوم بقدر ما كانت في عصره.

وكانت آمال مل الجريئة في مستقبل التربية الليبرالية في الممارسة والتقدم الديمقراطي قد واجهت اعتراضات تتمحور حول قدرة ليبراليته على تناول مشاكل عدم المساواة والنزعة النخبوية. وسوف أتقصى التوترات القائمة بين التيارين النخبوي والمساواتي في فلسفة مل، وأعرض حججا على أن الالتزامات المساواتية أكثر أساسية وغلبة. إن الحق في حرية التنمية الذاتية للقدرات هو الحق في أن تمكن قدرات المرء وملكاته في طفولته من ممارسة عملية التنمية الذاتية للقدرات حال بلوغه سن البلوغ. هذا حق أساسي بحسبان أن تطوير هذه القدرات شرط مسبق لتقدير قيمة الفضائل الأخلاقية والفكرية والتفاعل معها، أو تقدير والتفاعل مع نوع اللذات التي تعد الأكثر قيمة في مرحلة

البلوغ. وتشكل هذه الفكرة المركزية بذرة بعض الردود على تلك الاعتراضات. الراهن أن أعمال مل المكثفة التي تتقصى الإمكانات الديمقراطية والتربوية في المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، موجهة من قبل هذه الالتزامات. وهكذا يدافع مل عن شراكات وتجمعات تشاركية وديمقراطية في مواقع العمل، ويأمل في أن يؤدي هذا إلى «جعل مهنة كل كائن بشري اليومية مدرسة للتعاطف الاجتماعي والذكاء العملي» (CW 3:792).

وفي الفصل ٧ تتخلل هذه الروح نزعة مل النسوية الليبرالية وحججه على المساواة الجنسية. ففي كتابه *The Subjection of Women* يؤكد حجة ليبرالية نسوية عن المساواة، ويزعم أنه يتوجب على الأسرة أن «تكون مدرسة تعاطف في المساواة، والعيش سوية بمحبة، دون تسلط لجانب ولا امتثال في آخر» (CW 21:295). ويدافع البعض عن نظريته بسبب تبصراتها التي أحدثت نقلة حاسمة في المساواة بين الرجال والنساء وبسبب فهمه الواضح للآثار الوحشية الناجمة عن التسلط القمعي والعنف الأسري. الواقع أن مل مدافع كلاسيكي عن النسوية الليبرالية، في النظرية وفي الممارسة النشطة. وسوف أتقصى بعض تفاصيل تحليله، بما في ذلك تشخيصه لوحشية العنف المنزلي، وتبصراته في الآثار القسرية للقمع البطريركي على سعادة وحرية النساء، وتحليله لكيف تورث الصور الأكثر خفاء لهذا امتثالا لا حاجة معه إلى العنف. وقد تعرض هذا الموقف لنصيبه من النقد من بعض الفلاسفة النسويين المعاصرين الذين وجدوا في أعمال مل ما يزعمون أنها صدوع في إطار ليبرالي نسوي أشد وضوحا. وسوف أتقصى أيضا اعتراضا مؤداه أن دفاع مل عن التقسيم الجندري للعمل إنما يشي برغبته في إضعاف البطريركية بدلا من إلغائها كلية.

وفي الفصل ٨ أتناول إسهام مل في الفلسفة البيئية. وغالبا ما يستشهد بمل في نقاشات علم أخلاقيات البيئة صديقا تاريخيا للتنمية المستدامة في دفاعه عن الدولة المتحفظة في مشاريعها الاقتصادية ومعارضته لفكرة النمو الاقتصادي المستديم. غير أنه يتوجب اعتبار هذا الموقف التقدمي على نحو يتوازن مع الرؤى التي أعلن عنها في دراسته المعنونة «Nature» («الطبيعة»)، حيث ينادي بتدخلات بشرية معتدلة في الطبيعة لتحسين الإمكانات البشرية. إن منظوره في البيئة يختلف عما نوقش بشكل موسع في

محاولات تناول نظريته الأخلاقية والسياسية. وسوف أتقصى نظريته في القيمة والكيفية تتسق بها مع التزامات أشياع النزعة البيئية الراديكاليين المعاصرين الذين يدافعون عن نظريات تنكر المركزية البشرية، كما سوف أتناول الكيفية التي تؤسس بها نظريته في القيمة لموقف في التقدير المناسب للطبيعة يتفق جزئيا مع النزعة البيئية الراديكالية. وأخيرا، سوف أوضح كيف أن ارتباطاته مع النزعة الرومانسية تؤكد هذا التقدير للطبيعة وللمناطق البرية.

مقدمة للجزء II، منطق، وميتافيزيقا، وإبستمولوجيا مل

رتشارد فمرتون

لعل تأثير مل الفلسفي في المنطق، وفلسفة اللغة، والميتافيزيقا، والإبستمولوجيا إبان حياته لا يقل عن أهميته في علم الأخلاق والفلسفة السياسية. غير أنه ليس لنا أن نزعم، دون أن نغامر بعوز الوجاهة، أن أعماله في الحقول الأولى احتفظت بأهمية مستديمة مماثلة. الحال أن عمله الضخم *A System of Logic* ليس عملا في المنطق فحسب، بل أيضا في فلسفة العلم، وفلسفة اللغة، والميتافيزيقا، والإبستمولوجيا. بيد أنه يشتمل على أقل تقدير على بعض الرؤى التي عفا عنها الزمن. والمنطق الصوري واحد من حقول الفلسفة (التي ربما تكون قليلة) التي لا يبدو أن هناك خلافا على أنها حققت تقدما هائلا منذ الزمن الذي كتب فيه مل. وعلى نحو مشابه، في فلسفة اللغة، عقدت تمييزات جعلت حدود مختلف المجادلات أكثر وضوحا، حتى حين أصبحت أكثر حدة. وفيما يتعلق بكتابه *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*، رفضت إلى حد كبير جهوده لاختزال الخطاب الذي يحوز معنى إلى مزاعم يمكن التحقق منها عبر الخبرة باستخدام الاستقراء التعدادي الصريح، وقد طال هذا الرفض التطبيق بقدر ما طال النظرية (رغم أن هناك نزرا قليلا منا يظل يتعاطف مع النظرية). أيضا ليس في الوسع القول بأن مل كان دائما أكثر المفكرين أصالة في تلك الحقول، فقد كان الكثير من أفكاره يرجع في أصوله إلى فلاسفة إمبيريقيين بريطانيين أقدم عهدا، من أمثال بركلي وهيوم.

على ذلك، حتى لو كانت المزاعم سالفة الذكر صحيحة، يتعين ألا نقلل من أهمية مل في تطوير الفلسفة. وكما سوف أجادل لاحقا، شكلت أعمال مل إلى حد كبير تتويجا للإمبيريقية البريطانية. وإذا كان مل قد تأثر بشدة وعلى نحو لا سبيل لإنكاره بآراء إمبيريقيين أسبق منه، فإنه طور تلك الرؤى بطريقة مفصلة تسمح للأجيال اللاحقة من الفلاسفة بأن يروا مضامينها بوضوح أكبر. ونتيجة لذلك أصبحت الجماعة الفلسفية في موضع أفضل لتقويم تلك الرؤى. مثال ذلك، كان تصور مل للمادة على أنها إمكان الإحساس المستديم من ضمن إلهامات الاختزالات الوضعية التي شهدتها بداية القرن العشرين. ومهما كان قصر عمر الوضعية، فإنها مدينة في أوجها بالكثير لجون ستيوارت

مل. وحتى بعد أن رفضت إلى حد كبير الصور الأكثر تطرفا من هذه النزعة، فإن لشكوك مل فيما يتعلق بالميتافيزيقا الحدسانية وتوكيده الاعتقاد المؤسس المبرر في الشاهد الإمبيريقي أثرا يظل عميقا.

وفي نقاشي لمنطق وميتافيزيقا وإبستمولوجيا مل، لم يكن في وسعي إنصاف تعقيدات الكثير من رؤى وحجج مل. عوضا عن ذلك، حاولت منح القارئ إحساسا بما أعتبره لب فلسفة مل. لقد حاولت أن أشتغل بشكل يكاد يكون حصريا على النصوص الأولية، وأن أستنبط منها النتائج التي أعتقد أن مل كان أكثر انشغالا بالدفاع عنها. غير أن تأويل مل ليس بأي حال مباشرا على النحو الذي قد تقترحه قراءتي في بعض الأحيان. وفي وسع فلاسفة وجهاء أن يختلفوا بخصوص الكيفية التي يتوجب بها فهم أي عدد من المبادئ التي أعزو إليه.

وكما سلف أن اقترحت، لا أعتقد أنه بالمقدور فهم وتقدير مل دون رؤية أعماله قبالة خلفية النزعة الإمبيريقية المبكرة. ووفق هذا أحاول في الفصل ٩ وصف المذاهب الميتافيزيقية والإبستمولوجية التي تقول بها هذه النزعة والتي سيطرت على تصور مل للمشاكل الواجب تناولها. تحديدا، أعرض ببعض التفصيل تهديد الارتيابية الذي شغل كثيرا فلاسفة من قبيل بركلي وهيوم.

وفي الفصل ٩ أحاول التصريح بالافتراضات الإبستمولوجية لتنويعة مل الخاصة في الإمبيريقية، حيث أستهل بما قد يكون ملاحظات مفاجئة لعلها مهمة عن رغبة مل في أن يسمح بتضمين حقائق عن الخبرة الماضية، أو حقائق عن ارتباطات احتمالية بين ذكريات واضحة راهنة وخبرات ماضوية، في أساس المعرفة الإمبيريقية. غير أن موقف مل الليبرالي إزاء دمج معرفة الماضي المؤسسة بطريقة غير استقرائية لا ينجح في بسط معرفتنا بالعالم الخارجي. لقد كان مل ينتمي إلى المعسكر الإمبيريقي الذي يقصر المعرفة الإمبيريقية المباشرة على الخاصية المعطاة ظاهرتيا، التي تميز الحس الذاتي والعابر. وخلافا لبركلي، الذي حاول توليف هذه الرؤية مع نزعة مثالية تختزل الأشياء إلى حزم من الأفكار الفعلية (إما في عقول البشر أو عقل الإله)، أو هيوم، الذي بدا أنه يستسلم لنزعة ريبوية متطرفة فيما يتعلق بالاعتقاد بالعالم الخارجي، جادل مل عن أنه في وسعنا العثور على سبيل لفهم الأشياء الفيزيقية تتنكب الارتيابية. إنه يجادل عن أن

فكرتنا عن الواقع الخارجي ليست سوى فكرة عن «إمكانات الإحساسات الدائمة». وقد كانت رؤية مل بشيرا بالنزعة الظاهرتية التي دافع عنها بعض وضعيي القرن العشرين. غير أن هذه النزعة، بوصفها حلا لمشكلة تبرير الاعتقاد في العالم الخارجي الإبستمولوجية، ليست أكثر وجاهة من اختزال الأشياء الفيزيقية إلى إمكانات الحس المستديمة، الرؤية التي أناقش ببعض التفصيل في الفصل ١١.

وفي الفصل ١٠ أجمع بين فحص رؤى مل في المنطق ورؤاه في الإبستمولوجيا؛ لأني أعتقد أن مل نفسه يرى أن ثمة علاقة آصرة تربط بين هذين الحقلين. إن مل يصدر بعض المزاعم المروعة حقيقة حول إدراج الاستدلال الاستنباطي تحت الاستدلال الاستقرائي. ويتعلق أحد هذه المزاعم بأوضاع المعرفة الرياضية، فهو واحد من فلاسفة قلائل رغبوا في الزعم بأنه حتى الحقائق الحسابية البسيطة، مثل ٢ + ٢ = ٤، ليست سوى مزاعم معززة استقرائيا، وهذا زعم غريب سوف أقوّمه نقديا.

ووفق قراءة طبيعية، مل مأخوذ بالوضع الأساسي الذي يتخذه الاستدلال الاستقرائي إلى حد يجعله يزعم فيما يبدو أن كل استدلال حقيقي يتوجب أن يعد بشكل مناسب استقرائيا. وفي حين أن الزعم بمعنى ما باطل بشكل فج، فإنه يغدو أكثر قابلية للفهم حين يؤول على أنه زعم إبستمولوجي. إن مؤدى فكرته، فيما سوف أجادل، هو أن الاستدلال القياسي الصحيح استنباطيا غالبا ما يخفي الاستدلال المؤسس المتضمن في تبرير الاعتقاد. ولأن الاستدلال الاستقرائي محوري إلى هذا الحد في فهم مل للتبرير الإبستيمي، فإني أخصص جزءا من الفصل ١٠ لمناقشة الأساس المبرر لاستخدامنا الاستقراء.

وغني عن فضل البيان أنه لا نقاش لمل يكتمل دون نقاش مناهجه الشهيرة لاكتشاف الارتباطات السببية، وسوف أقفو فحصا لرؤى مل الأكثر تجريدا في الاستقراء، وأتقصى هذه المبادئ الابستمولوجية التي تطبق بشكل أوسع.

وفي الفصل ١١، ألتفت إلى رؤى مل في الميتافيزيقا، مؤولا الحقل بشكل واسع، بحيث تشمل رؤاه في الطريقة التي تمثل بها اللغة العالم. مرة أخرى، سوف أجادل عن أنه ليس بالمقدور فهم ميتافيزيقا مل حقيقة دون فهم إمبيريقيته الراديكالية، الموجهة باعتقاد راسخ في أنه يتوجب علينا أن نعول على أسس إمبيريقية تتألف من إدراك مباشر

«للمعطى ظاهرتيا». والمشكلة هنا إنما تكمن في كيفية تجنب الارتيابية ضمن مثل هذا الإطار. وكما سلف أن نوهت، فإن حل مل لمشكلة الإدراك الحسي تتضمن بشكل حاسم زعما حول كيفية فهم محتوى المزاعم التي نطلق عن العالم الفيزيقي. ولكي نختزل بنجاح الحديث عن الأشياء المادية إلى حديث عن إمكان الإحساسات الدائم، يتعين علينا ألا نسمح للغة الأشياء الفيزيقية بأن تتسرب إلى تعريفنا لهذا الإمكان. غير أن اقتراح أن النجاح في تأدية هذه المهمة يتطلب جهدا فائقا لا ينصف صعوبة المهمة حق الإنصاف.

ورؤى مل في ميتافزيقا وإبستمولوجيا الإدراك الحسي مرتبطة بشكل وثيق، مثلها مثل رؤاه في ميتافيزيقا وإبستمولوجيا السببية. وفي الفصل ١١ أعرض تقويما نقديا موجزا لتصور مل الميتافيزيقي في السببية.

وكما سلف أن أشرت باختصار، كان هناك نوع من إحياء الاهتمام بآراء مل في فلسفة اللغة، يعول أساسا على فقرات في كتابه *A System of Logic*، حيث يبدو أنه يصادق على نظرية الإشارة المباشرة في الأسماء التي أصبحت رائجة في يومنا هذا. وفي حين أنني لا أحاول إنصاف تعقديات الكثير من النقاشات التي يثيرها مل فيما يتعلق بالمعنى والإشارة، فإني أقترح أنه يتعين على المرء أن يتريث قبل أن يجزم بأن مل بشير بنظرية الإشارة المعاصرة.

وسوف أختتم نقاشي لميتافيزيقا مل بالعودة إلى موضوع الأحكام الأخلاقية. لقد كان مل منشغلا بشكل واضح وأساسي بالتنظير الأخلاقي. غير أنه نسبة إلى فيلسوف يستبين انشغاله بتأمين تحليل مكين لمفهوم أنواع أخرى من المزاعم (كتلك المتعقلة بالعالم الفيزيقي)، فإن أعمال مل الأخلاقية تخلو على نحو مفاجئ من نقاشات ماوراء- أخلاقية مباشرة لمحتوى المزاعم الأخلاقية. وهناك، فيما أجادل، ما يشي برؤية في معنى الإقرارات الأخلاقية النفعية، غير أن هناك أيضا بعض الفقرات المفاجئة التي عادة ما تغفل في A System of Logic تتعلق بتأويل التزامات مل الضمنية في هذا الحقل. وفيما قد يبدو تخمينا جامحا إلى حد كبير، سوف أقترح سببا يفسر ميله إلى الإحجام عن إعمال رؤيته المعنية في هذه المسألة وتفضيل إبقائها في الخلفية.

الجزء الأول

فلسفة مل الأخلاقية والسياسية

وندي دونر

الفصل ٢

النفعية: نظرية القيمة•

تقديم

النفعية فلسفة أخلاقية مركبة ومتعددة الأوجه بشكل مثير، كما أنها قابلة لعدد من القراءات والتأويلات. وفي هذا المشهد متكثر الأنواع، تطلع علينا تنويعة جون ستيورات مل واحدة من أشد التنويعات تعقيدا. إنها نموذج للتركيب، فيما تستدعي بنيتها المعقدة التأمل والحوار في تشكيلة من الأحاجي والمسائل النظرية المتعلقة بوجاهتها وتأويلها الأكثر دقة. ونظرية مل خصبة وأساسية، وقد صممت تحقيقا لمقصد، إن لم تكن مهمة، التطبيق الميسر على نطاق واسع من الاجتماعية والسياسية. ولا ريب أنها نظرية ذات نزعة نشطة وإصلاحية، تناسب تماما التزام مل الذي تشبث بها طيلة حياته بالحملات والقضايا الاجتماعية والسياسية في عصره.

وعلى الرغم من تعقيدها المحير والمثير للتحديات، فإن جوهرها في حقيقة الأمر بسيط ومقنع بشكل لافت. ويتعين المستهل والمرساة في واقع السيئ في العالم والوعي الذي يحدثه هذا الواقع في الحياة الأخلاقية. ومؤدى الزعم الأساسي أن نقطة بدء علم الأخلاق هي المعاناة والتطلع إلى الحد منها والالتزام بالقيام بذلك وتعزيز السعادة الناجمة في الحياة الأخلاقية. صياغة مل لمبدأ النفعية الأساسي بوصفه نظرية أخلاقية لا يعاني من أي غموض، حيث يقر المذهب الذي يقبل النفع أو القدر الأعظم من السعادة أساسا للأخلاق أن «الأفعال تكون صائبة بقدر ما تنزع لتعزيز السعادة، وخاطئة بقدر ما تنزع لإنتاج عكس السعادة» (CW 10:210). وهكذا تزعم نظرية مل النفعية الكلاسيكية

• ثمة نسخة أقدم من هذا الفصل ظهرت تحت عنوان:

«Mill's Theory of Value», in Henry West, ed., *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism* (Oxford: Blackwell, 2006), 117-38.

أنه يحكم على الأفعال بأنها صائبة أو خاطئة وفق عواقبها. ولذا فإن النزعة النفعية شكل من العاقبية؛ لأننا نقوّم الأفعال أخلاقيا بحسب ما تورث من نتائج. وفي النظرية الأخلاقية التي تكون على شاكلة نظرية مل، صواب وخطئية الأفعال يحددان بعواقبها، وفي حالة النفعية، العواقب التي تعزز السعادة أو النفع. ومل يحلل ويفكك الخير أو الفضيلة على أنه سعادة، والشر على أنه بؤس أو معاناة.

ويوظف مبدأ النفعة بوصفه المعيار النهائي والمبدأ المؤسس للأخلاق. غير أن هذا المبدأ يخدم في نفعية مل مقصدا أوسع بكثير من مجرد وضع أساس الأخلاق. إنه مبدأ عام في الخير، ويقوم بواجبه كاملا معيارا نهائيا لكل استدلال عملي، أي لمجمل «ممارسات الحياة» (CW 8:951). ولعمومية الوظيفة هذه مضامين مهمة، يغفل عنها أحيانا، نسبة إلى سائر نفعية مل. ويصوغ مل مبدأ النفعية على نحو يوضح منزلته مبدأ في الخير: «يقر المذهب النفعي أن السعادة رغيبة، والشيء الوحيد المرغوب فيه بوصفه غاية؛ حيث لا يرغب في أي شيء آخر إلا باعتباره وسيلة لهذه الغاية» (CW 10:234). وهو يوسع هذا المعنى بزعم أن «اللذة والتحرر من الألم هما الشيئان الوحيدان المرغوب فيهما غاية؛ ... وما يرغب في سائر الرغاب (المتعددة في المخطط النفعي قدر تعددها في أي مخطط آخر) إلا بسبب اللذائذ المتأصلة فيها، أو لكونها وسيلة لتعزيز اللذة والحول دون الألم» (CW 10:210).

ويستبين تميز نظرية مل من فحص تفاصيل طبيعة الخير. وفي واقع الأمر، فإن سعة نطاق مبدأ الخير في النظرية النفعية العاقبية ليس مفاجئا؛ فكثير يرتهن بتصور هذا الخير. وهذا ما يجعلني ألتفت الآن إلى تقصي هذا المفهوم.

مذهب اللذة النوعي

جيرمي بنتام، وجيمس مل، وجون ستيوارت مل فلاسفة نفعيون كلاسيكيون، يتشاركون في مفاهيم وأطر ومبادئ جوهرية. وفي حين أن فرادة نظرية مل في القيمة ليست موضع خلاف، فمن المهم ألا نغفل في تسليمنا بهذا التميز هذا الأساس الجوهري المشترك. لقد تبنى مل المبادئ الرئيسة التي دافع عنها بنتام واعتقد أن بنتام كان محقا بخصوص الأساسيات. اللب المشترك هو كمون الخير عند الكائنات البشرية

في خبرات أو أوضاع وعي باللذة أو الألم. ووفق مذهب اللذة، الأشياء الوحيدة الخيّرة بشكل متأصل إنما تتعين في أوضاع خبرة ممتعة أو مبعث سعادة. وكما سوف أجادل، فإن هذا الإقرار للزعم الأساسي الذي يقول به مذهب اللذة لا يجيب عن أسئلة أخرى ثمة حاجة إلى الإجابة عنها.

وتتضح الاختلافات في التحليل المفصل لطبيعة أوضاع اللذة أو السعادة. كل هؤلاء الفلاسفة يتبنون تصورات أوضاع-ذهنية في النفع، بحيث يموضعون القيمة في أوضاع ذهنية وخبرات من قبيل اللذة، والسعادة، والإشباع، والمتعة، والرفاهة. ومن الملائم في بعض الجوانب أن نعتبر نظرية مل في القيمة مذهبا نوعيا في اللذة، جزئيا للسماح بمقارنة ميسرة مع مذهب بنتام في اللذة ذي الطابع الكمي الصريح. ولأن استخدام هذا اللقب قد يكون مضللا، من المهم أن أنبه منذ البداية وبشكل واضح إلى أن ما يحسب للنقاش الفلسفي يتوقف على دقة فهم جوهر رؤاه، لا اللقب الذي نلصق بهذه الرؤى. من المهم أيضا أن أستخدم في تحليل وتقصي رؤى مل في النفعية بشكل كامل وحر القدر الهائل من الأعمال التي أنجزت في هذا الموضوع في مؤلفات أخرى، من أجل استكمال الخلفية والسياق وتحقيق الفهم التام.

وكان مل هو المكلف بوراثة تركة الأسرة البنتامية الفلسفية النفعية، حيث صمم أبوه جيمس مل تعليمه في مرحلة الطفولة لتدريبه على تولي هذه المسؤولية. غير أن نظرية مل الفلسفية الخاصة في القيمة متفردة إلى حد كبير بسبب وعيه المرهف بحدود وضعف صياغة سلفه الفلسفي للنفعية، وبآثار هذه الحدود على نظريته الخاصة في التربية والتطوير (CW 1:137-92). ويرجع مل كثيرا من الضعف إلى نظرية بنتام في القيمة، خصوصا تصوره للخير. ولأن تصور الطبيعة والشخصية البشرية في موروثه الفلسفي مرتبطة بشكل وثيق بتصور الخير الذي يناسب أشخاصًا بهذه الطبيعة، أرجع مل الأصغر الصدوع التي تعاني منها رؤية القيمة الكامنة إلى اختلالات في التصوير البنتامي للشخصية والطبيعة البشرية (CW 10:5-18, 94-100). وهذان موضوعان متشابكان على نحو يحول دون الفصل بينهما. غير أنه تخلى أيضا عن نهج بنتام في قياس النفع، حساب قدر السعادة سيئ السمعة، الذي اعتبره أداة قياس فجة أكثر مما يجب.

ومن بين المواضع الواعدة التي يتعين الاهتمام بها في سياق اعتبار خلافات مل مع

بنتام تعليق مل في Utilitarianism الذي يشير فيه إلى أن نقاد مذهب اللذة ينفرون من هذا المذهب ويعتبرونه «مذهبا لا يليق إلا بالخنازير»،

> وهذه تهمة تفترض أن الكائنات البشرية غير قادرة على لذات سوى تلك التي تقدر عليها الخنازير ... غير أن لذائذ البهائم لا ترضي تصورات الكائنات البشرية للسعادة، فلدى الكائنات البشرية ملكات أسمى من الشهوات الحيوانية، وحين تجعل على وعي بها، لا تعتبر أي شيء سعادة ما لم يتضمن إشباعها. (CW 10:210).

وبالكشف عن معنى هذا نصل إلى لب خلافاته مع معلمه. ذلك أنه تأثر بهذا الاعتراض وخشي من أنه يسري على نظرية بنتام في القيمة. وبنأيه بنفسه عن هذه النظرية، دشن مل أساسا جديدا في عرضه للخير عند البشر. لقد خشي من أن توليفة بنتام في مذهب اللذة هشة لأنها لا تسمح صراحة بالأخذ في الحسبان في تقويم قدر القيمة الذي يحكم وضعًا ذهنيًا بعينه باحتيازه إلا بنوع واحد من خصائص أو ملامح فعل الخير، ألا وهو الكم. وبالتركيز فحسب على الكم، تنزع نظرية بنتام أيضا إلى توكيد الإحساسات الممتعة البسيطة ومكونات الخبرة. غير أن مل يختلف مع نظرية بنتام الكمية في أكثر من جانب أساسي.

تلبي الأشياء القيّمة أوضاع خبرة أو وعي ممتعة، وتصور مل الموسع للخير، المعاد تشكيله للتغلب على أوجه القصور البنتامية، يقطع شوطا أطول فيما يتعلق بأول تلك الجوانب الأساسية. ففي حين يزعم بنتام أن الإحساسات البسيطة باللذة تشكل نموذج الأوضاع الذهنية التي تحوز قيمة، يقترح مل أن القيمة متضمنة في أوضاع وعي مركبة وغير متجانسة تشكل نتاج إعمال قوانين التداعي النفسية على هذه الأوضاع الذهنية البسيطة. الإحساسات والأفكار ترتبط عبر التداعي، وفي عملية النمو النفسي تصبح هذه الأوضاع الذهنية البسيطة أوضاع خبرة أكثر تركيبا. وهكذا يعتقد مل أن التداعي يمارس غالبا في شكل عملية شبه ميكانيكية تخلق تراكيب كيميائية من عناصر تتحد فيها الأجزاء أو العناصر الأصلية في وحدة مركبة جديدة:

> حين تعمل الكثير من الانطباعات أو الأفكار سوية في الذهن، تحدث أحيانا عملية شبيهة من حيث النوع بالتركيب الكيميائي. حين تختبر الانطباعات غالبا بشكل مصاحب، بحيث يستدعي كل منها بيسر وبشكل متزامن أفكار المجموعة بأسرها، يحدث أحيانا أن تنصهر وتلتحم هذه الأفكار ببعضها البعض، بحيث لا تبدو أفكارا عدة بل فكرة واحدة. (CW 8:853)

وتشغل المركبات الناتجة موضعا مهما في علم نفس مل الأخلاقي ونظريته في القيمة، فهي، بدلا من الأفكار البسيطة التي تولدها، الحوامل البردايمية للقيمة.

ويزعم مل ثانيا أن قصر خصائص أوضاع الوعي القيّمة المكونة للخير على كمها توجه مضلل. إنه يجادل عن أن كلا من الكيف (أو النوع) والكم يشكل خاصية مكونة للخير تحدد قيمة أوضاع الوعي المرضية هذه. فضلا عن ذلك، فإن قياس النفع شاغل مركزي في النفعية. غير أن إجراءات قياس قيمة أوضاع الوعي المعنية تباعد الشقة بين بنتام ومل. ذلك أن نهج مل في قياس القيمة يعول على أحكام «الأشخاص الأكفاء»، ومن بين المسائل الأساسية تقصي ما يعنيه مل من هذا التعبير. وكما سوف أجادل، فإن الكفؤ عند مل هو الشخص الذي اختبر نوعا من التربية في شكل تطور وتنمية-ذاتية للقدرات. ويتموضع مفهوم الشخص الكفؤ هذا في لب نظرية مل الأخلاقية، وهذه مسألة مركزية سوف أتقصاها في الفصل ٥، «فلسفة التربية» (انظر أيضا Donner 1991; 1981).

ولتيسير الفهم، من المفيد أن نتذكر أنه رغم أن حوامل القيمة أوضاع ذهنية ممتعة، فإن ما نسعى إلى تعزيزه وقياسه هو النفع أو القيمة. ففي نسق مل، الأوضاع الذهنية المركبة هي الكينونات القياسية التي تحوز قيمة، ولأنها مركبة، فإن لها العديد من الملامح التي يمكن ملاحظتها عبر الاستبطان اليقظ. وبالمقدور تدريب الناس وتعليمهم بحيث يصبحون مهرة في ملاحظة خصائصها ومكوناتها المتنوعة. وفي هذا التدقيق الاستبطاني، لا تتعلق كثير من الخصائص التى تولي اهتماما بقيمة الخبرة، في حين تولي خصائص أخرى الاهتمام على أنها تشكل الخير وتسهم في قيمة الخبرة. عند بنتام، الكم (الكثافة والديمومة أساسا) وحده المهم في حساب قيمة الخبرات المرضية. أما مل

فيرى أن كيف أو نوع الخبرة، فضلا عن كمها، من ضمن ما يتوجب اعتباره في هذا الحساب. الأساس الذي يتفقان عليه هو احتياز الملامح المعنية طبيعة ووظيفة مزدوجة. كلاهما ملمح إمبيريقي، أي ملمح للوعي يمكن تحديده إمبيريقيا وظاهرتيا عبر إدراك مدرب بصير. غير أنه في الوقت نفسه ملمح معياري، مكوّن للخير، أو منتج للقيمة. وهذا التحديد قد ينجز بطريقة أفضل أو أسوأ، على نحو جيد أو رديء، وقفا على تعهد وتربية هذه القدرة. وفي نسق مل، يشكل التدريب على تمييز وتقدير ملامح بعينها في الخبرة إحدى لبنات التربية وتدريب الأشخاص الأكفاء. هذا يعني أنها تحدد أو تميز بشكل مناسب أو صحيح، من قبل ذهن استبطاني مدرب، على أنها القيمة الأساسية. وفي حين أن القيمة مؤسسة على هذه الملامح الإمبيريقية والظاهرتية، التي تؤمّن أساسا إمبيريقيا للقيمة، فإنها ليست متماهية مع القيمة، ولا تشكل هي نفسها قيمة.

ولأن قلة فحسب سوف تشكك في أنه في العديد من الحالات كم أعظم من السعادة أو الرضا أفضل من كم أقل، فإن الأحكام المدربة والبصيرة المتضمنة في تشكيل تقويم ما «يعنيه» الكم في نسق بنتام واضحة إلى حد يغنينا عن التوقف عندها. غير أن التوقف مفيد لفهم ما يقترحه مل. حين نمعن في تقصي تكوين الخير وملمح الكم الإمبيريقي عند بنتام، نجد أنه ليس هناك تعريف بسيط للكم. ذلك أن حساب السعادة الذي يتبنى، أي نهجه في قياس القيمة، يقسم الكم إلى مكونات عديدة. ورغم أنه يسرد سبعة «ظروف يتوجب حسبانها في تقدير قيمة اللذة أو الألم» (Bentham 1970, 38)، فإن معظم الشراح يفضلون اختزالها والتوكيد على الظرفين الأولين، الكثافة والديمومة. غير أني أتجاوز هنا العديد من مشاكل القياس التي طالما ارتبطت بحساب السعادة، كي أركز على فكرة الحاجة إلى التمييز المدرب وضرورته حتى للحكم بطريقة تقريبية وسريعة على قدر الكثافة. وحتى على افتراض توفر أحكام مناسبة عن الكثافة وفق الوحدات المحددة التي يشترطها نسق بنتام، تظل معرفة القيمة الكلية للذة في حاجة إلى حكم معياري صريح.

ذلك أنه ليس هناك كم بحد ذاته؛ بل هناك فحسب، وعلى نحو يتعذر تجنبه، خصائص من قبيل الكثافة والديمومة. ليست هناك خاصية إمبيريقية أو ظاهرتية بسيطة للكم، تتألف من عنصر واحد يمكن قياسه، فالكم بالضرورة جانب مركب من الخبرة،

يتكون على الأقل من ملمحي الكثافة والديمومة. غير أن بنتام لا يتحرج في افتراض أنه يتوجب منح ملمحي الكثافة والديمومة وزنا متساويا. ما يختفي في الخلفية، ويتوجب بيانه ووضعه في صدارة التحليل، هو حكم بنتام المعياري المفترض أن كثافة وديمومة اللذة يحوزان أهمية متساوية في تقدير وحساب قيمتها. غير أنه لا سبيل لافتراض هذا الزعم والوقوف عند ذلك، بحسبان أنه افتراض خلافي. وفي وسعنا أن نتساءل عن السبب الذي يوجب حساب الكثافة والديمومة بشكل متساو، ومن الممكن بل من الوجيه تشكيل سيناريوهات تعد فيها فترات قصيرة وقليلة من السعادة الفائقة أو الشعور بالانتشاء لحظات مركزية محددة في حياة شخص ما. في مثل هذه السيناريوهات، يرغب الناس في بذل تضحيات عظيمة بفترات سعادة أخرى من أجل التمتع بهذه اللحظات القصيرة من الرضا المكثف. وحياة المغامرة إنما تؤول بشكل مناسب على هذا النحو. ومن الممكن والمناسب تشكيل سيناريوهات يحوز فيها ملمح الديمومة وزنا غالبا، حيث يفضل المرء النأي عن لذات مكثفة من أجل خيرات التمتع الهادئ والسلمي الثابتة والمستديمة. ولا مدعاة لأن تكون مثل هذه الحالات نمطية أو سائدة لتبيان أن إجراء بنتام القياسي ليس مجرد إجراء حساب مباشر. وفي وسعنا أن نستنتج من هذه السيناريوهات أنه لنا أن نتوقع أن يختلف أشخاص تدربوا وتربوا بطرق متشابهة، في أحكامهم وتقديراتهم لأهمية الكثافة والديمومة. ما أزعم وجوب الانتباه إليه هو أنه لا سبيل لتنكب الحكم المعياري بخصوص كيفية وزن مكوني الكم المنفصلين هذين (لأنه ليست هناك خاصية كم بسيطة)، فليس ثمة حساب إمبيريقي مباشر للكم يخلو من هذا الحكم الوزني المعياري. فضلا عن ذلك، محتم على الأفراد ذوي الشخصيات والرؤى المتفاوتة أن يختلفوا بخصوص أفضل سبل وزن هذين الملمحين، وقفا على ما إذا كان الواحد منهم جريئا وساعيا مفعما بالحياة للإثارة، وهذه حالة متطرفة في جانب، أو متأملا سلميا، وهذه حالة متطرفة في الجانب الآخر. باختصار، لا مناص من تعددية الأحكام وتنوعها.

هذا توضيح لمتطلبات حساب بنتام سوف نفيد منه في مقاربة مقترحات مل، التي تشمل حكما مؤداه أن الكيف، فضلا عن الكم، أحد ملامح الخبرة الممتعة المكونة للخير. وهو يقول إنه يعني من كيف الخبرة نوعها، ويضيف في Utilitarianism

أنه يتسق تماما مع مبادئ النفع أن نلحظ حقيقة أن بعض أنواع اللذة أكثر مرغوبية وقيمة من غيرها. وسوف يكون من المنافي للعقل أن نعتبر في تقويم سائر الأشياء الكيف فضلا عن الكم، في حين يتعين علينا في تقويم اللذائذ أن نفترض أنه يتوقف على الكم وحده. (CW 10:211)

ولكن أي شيء هناك يقرر ما إذا كانت لذة بعينها جديرة بأن يدفع نظيرها ألم بعينه، سوى مشاعر وأحكام المختبر؟ وحين تقدر هذه المشاعر والأحكام أن اللذات المستمدة من ملكات أسمى مفضلة من حيث النوع، بصرف النظر عن مسألة الكثافة، على اللذات التي تكون الطبيعة الحيوانية، منفصلة عن الملكات الأسمى، عرضة لها، فإنها تكون في هذا الموضوع أهلا للاعتبار نفسه. (CW 10:213)

ووفق «مبدأ السعادة الأعظم» ... الغاية النهائية ... هي الوجود الخالي قدر الإمكان من الألم، والغني قدر الإمكان بالمتع، كما وكيفا. (CW 10:214)

يتفق مل هنا مع بنتام على أن خصائص الخبرات المتعلقة إمبيريقية ومعيارية في آن. وكثير من الارتباك بخصوص المعنى الذي يريده مل راجع إلى فشل النقاد والشراح في ملاحظة أن الكيف والقيمة في فلسفة مل ليسا مترادفين. ذلك أن القيمة عنده هي ما نحاول تعزيزه أو إنتاجه وما نقوم بقياسه حين نطبق مبدأ النفع. وأفضل طريقة لفهم كيف الخبرة الممتعة أن نعتبره نوعها. الحال أن مل يقول، بقدر ما يستطيع من الصراحة، أنه يعني بالكيف نوع اللذة: «يتسق تماما مع مبدأ النفع أن نلحظ حقيقة أن بعض أنواع اللذات ... أكثر قيمة من غيرها.» وفي نسق مل، تنتج القيمة أو الخير عبر خاصتي تكوين الخير الأساسيتين، الكم (الكثافة والديمومة) والكيف (النوع)، فيما ترتب الخبرات

وفق ميزان القيمة، بمعنى أن ما يقاس هو قيمة الخبرات. غير أن الموازين عنده ليست عددية، كما في نسق بنتام، فهو يرى أن هذا النوع من أحكام القيمة غير قابل للقياس العددي. أيضا فإنه يسمح بتضمين تصنيفات مختلفة من حيث النوع في عملية القياس. وفي جمل النظرية الأكثر أساسية، كيفيات أو أنواع السعادة الأكثر قيمة هي تلك التي تطور وتمارس قدرات وملكات البشر الأسمى (انظر Donner 1991; Brink 1992; Crisp 1997). بتعبير آخر، تمثل ممارسة الفضائل أو الامتيازات الفكرية والأخلاقية أنواع السعادة الأكثر قيمة. ويرتبط هذا الزعم صراحة في نظرية مل مع نسب علم أخلاق الفضيلة، الذي يجعل من ممارسة الامتيازات أو الفضائل البشرية قطب رحى علمي الأخلاق والسياسة (انظر Berkowitz 1999; Semmel 1984). مثال مل القياسي هو أن «اللذات المستمدة من الملكات الأسمى مفضلة من حيث النوع» (CW 10:213). وهكذا يتسنى تصنيف الأنواع على أنها تلك التي تنجم عن ممارسة الملكات البشرية الأعلى مرتبة. غير أن أنواع اللذات قابلة أيضا لأن تصنف وفق السبب أو المصدر ووفق فروق ظاهرتية في الخبرة، كما أن الخصائص السببية والقصدية تشكل تصنيفاتها الخاصة للنوع. إن نظرية مل تتميز بمرونتها جزئيا لأنه يحدد الكيف والنوع، وأيضا لأن لديه رؤية مرنة في تصنيف الأنواع.

ويجمع إجراء القياس عند بنتام بين تمييزات وأحكام إمبيريقية واقعية حول قدر الكثافة والديمومة، وأحكام معيارية خلافية حول الكيفية التي يتوجب بها وزنها ثم دمجها مع الميزان الأساسي للقيمة، التي نقوم بقياسها. ويتأسى إجراء القياس عند مل إلى حد بإجراء بنتام، لكنه لا يلبث حتى يتخذ مسارا جديدا مختلفا تماما. ذلك أن إجراء مل ملزم بالتعامل مع التوليف بين بعدي الكثافة والديمومة، غير أنه يتوجب عليه أيضا أن يشمل عملية لدمج أحكام الكيف (النوع) في ميزان القيمة الأساسي. محتم على الأشخاص أن يصدروا أحكاما معيارية، ليس حول كيفية وزن الكثافة والديمومة فحسب، بل أيضا حول كيفية وزن الكيف قبالة الكم في الجمع بينهما في الميزان الأساسي. هذا يعني أن ثمة مكوّنا أكثر معيارية في إجراء القياس عند مل. ومؤدى هذا الحكم المعياري الإضافي الذي يستدعيه إجراء مل أن بعض أنواع (كيفيات) الإشباع أكثر قيمة، ويتوجب من ثم أن تتبوأ منزلة أعلى في ميزان القيمة المركزي. وإحالات مل المتكررة إلى لذات

«أسمى» تفهم أفضل ما يكون الفهم على أنها تعني لذات من نوع (كيف) أكثر قيمة. وإجراء القياس هذا يوجه مل إلى مسار جديد يتعين في استصدار أحكام الأشخاص الأكفاء بغية حل وتحديد والوصول إلى أحكام عامة عن قيمة الخبرات الممتعة. وأفضل سبيل لفهم هذه الأحكام هو أن نقول إنها تعول على الشواهد، ما يعني أنها قد تكون مخطئة ـ الحال أن توقع مل إحراز تقدم عبر الزمن إنما يضمّن توقع أن يكتشف بشكل منتظم خطأ في الأحكام. وهذا النهج يسمح بتصويت بين من يصدرون الأحكام في حالات الاختلاف، في المجال العام. وبتنامي تنوع المجتمعات المعاصرة وتعدديتها، تصبح الفلسفة التي تتوقع وتسمح صراحة بالتنوع بين أشخاص مثقفين ومدربين وجيهة ومفيدة؛ في حين أن الفلسفة التي تتوقع التشابه ليست وجيهة ولا مفيدة. وعلى حد تعبير روجر كرسب (Roger Crisp):

> لأن رؤى من يقومون بإصدار الأحكام تعول على الشواهد، يمكن بطبيعة الحال أن تكون خاطئة، ومل بسماحه بالاختلاف بينها إنما يقبل هذا ضمنيا... إنه لا يزعم أنه محتم على الأغلبية أن تكون محقة، بل يزعم فحسب أنه من الوجيه قبول قرار الأغلبية. (Crisp 1997, 36-7)

غير أنه ينبغي علينا أن نضيف، ودفعا لسوء فهم هذا الزعم، أنه في سياق الحياة المدافع عنها في كتاب *On Liberty*، يتوجب احترام أحكام الفرد طالما لم تؤثر سلوكاته في مصالح الآخرين الحيوية أو حقوقهم.

وتفضي كل هذه الطرق إلى الدور المركزي الذي تقوم به فلسفة التربية في تفسير التربية المناسبة للأشخاص المطورين العاملين على تنمية قدراتهم ذاتيا، فيما ينبع هذا الدور بالروابط العميقة مع علم أخلاق الفضيلة. غير أن هذا المسار المميز والجديد الذي تتخذه النظرية يثير مباشرة بعض الاعتراضات الملحة ضد مذهب مل النوعي في اللذة.

اعتراضات على مذهب مل النوعي في اللذة: التناقض الذاتي والتعددية القيمية

لم يكن تنقيح مل لمذهب بتنام في اللذة ومحاولاته النأي بنفسه عن المشاكل التي لاحظ في نظرية بنتام في القيمة تستقبل دوما استقبالا حسنا في نقاش نظريته. وكانت نزعته التنقيحية وتضمينه الكيف خاصية من الخصائص المكونة للخير قد واجهت نقدا حادا، فيما أورث تحوله عن المذهب الكمي في اللذة نظرة مركبة ومنفتحة على تنويعة من القراءات والتأويلات، ولعلها منيت بسبب هذا بصيت سيئ.

وطريقة مل في القياس مركبة ومعقدة بشكل مماثل، وهي قابلة بدروها لطائفة من التأويلات والاعتراضات المصاحبة. على ذلك، أزعم أن الكثير من أشد انتقادات مل إلحاحا وتكرارا مضلل ومؤسس على خلط، وأن التركيز على الاعتراضات المشوشة أدى إلى تشتيت الانتباه عن اعتراضات ضد نظرية مل في القيمة أصعب على التجنب وأشد إثارة للتحدي ومدعاة للإرباك. وأشياع مذهب تعددية القيم، الذين يرون أن هناك أشياء غير السعادة تشكل قيمة في ذاتها، هم أصحاب هذه الانتقادات الأكثر أهمية.

ومن بين الاعتراضات الأكثر إلحاحا اعترا ض مؤداه أن مذهب مل الكيفي في اللذة يعاني من تنافض داخلي، بمعنى أن نظريته في اللذة بتضمينها الكيف في قيمة الخبرة الممتعة تتخلى في واقع الأمر عن مذهب اللذة. وفق هذا المنظور، يتوجب على نصير مذهب اللذة ألا يعتقد في قياس القيمة إلا بالكم، أي بالقدر المتوفر من الخبرة الممتعة. ف.هـ. برادلي (F.H. Bradley) يطرح هذا الاعتراض دون موارية:

> إذا كنت تفضل لذة أسمى على لذة أدنى دون ركون إلى الكم، فإن هذا يعني أنك تلغي نهائيا المبدأ الذي يحدد القياس في فضل قيمة اللذة عند كل الكائنات المخلوقة القادرة على الإدراك (Bradley 1962, 119)

ورغم أن هذا الاعتراض الذي يوجهه برادلي يثار مرارا، فإن تكراره لا يعكس قوته. ذلك أنه مؤسس على سوء تفسير لمبدأ مذهب اللذة الأساسي، الذي يقر أن الخبرة الممتعة هي الشيء الوحيد الخير في نفسه. غير أني أعتبر السؤال عن تحديد أبعاد أو

خصائص هذه الخبرات التي تنتج قيمتها ويتعين أخذها في الحساب في قياس قيمتها سؤالا مختلفا. والاعتراض على نظرية مل في القيمة قيد النقاش يقع في حقيقة الأمر ضحية الخلط بين سؤالين منفصلين: (أ) ما الأشياء التي تحوز قيمة متأصلة في ذاتها (الأوضاع الذهنية الممتعة) و(ب) ما خصائص هذه الأوضاع الذهنية المنتجة لقيمتها. وفي الوسع اتخاذ موقف من السؤال الأول دون الالتزام بأية إجابة محددة عن الثاني.

الراهن أن برادلي، بافتراض ذات الزعم الواجب الحجاج عنه، أن الكم وحده المهم في تقويم مجمل قيمة اللذة، إنما يصادر ضد مل على المطلوب. أكثر من ذلك أن لدى مل ردا كلاسيكيا في سياق توقع هذا الاعتراض الذي شغل مثل هذا الموضع البارز في الأدبيات. ورد مل موجز لكنه مقنع:

> سوف يكون من المنافي للعقل أن نعتبر في تقويم سائر الأشياء الكيف فضلا عن الكم، في حين يتعين علينا في تقويم اللذائذ أن نفترض أنه يتوقف على الكم وحده. (CW 10:211)

ومن غير المعقول حقيقة أن نفترض كموقف أساسي أن الشيء المهم الوحيد في عزونا قيمة للخبرات المشبعة هو قدرها أو كمها. ذلك أنه نادرا ما نجد بالفعل، وقد لا تجد إطلاقا، شخصا أخلاقيا عاقلا يعنى فحسب بالقدر الذي يحصل عليه من السعادة. ونظرية مل في القيمة تفسر عادة على أنها مرشد لأشخاص فعليين في عيشهم حياة جديرة بالعيش. إنه يفهم بوضوح أن الكم لا يستوعب مجمل الصورة، وهو يشكل تصورا يعكس ويرشد بدقة أحكام الحكمة العملية. وقد لاحظ روجر كرسب تشابه منظور مل مع التصورات الأرسطية في القيمة:

> القادرون على أن يحكموا بطريقة صحيحة على قيمة الخبرات هم أولئك الذين لا يكونون حساسين فحسب تجاه الملامح الحسية من هذه الخبرات الحسية، خصوصا كثافتها وطبيعتها، بل قادرين أيضا على أن يعزوا إليها الوزن القيمي الذي تستحق. (Crisp 1997, 39)

ولا يلزم أصلا عن مبدأ مذهب اللذة الأساسي، القائل إن الأشياء الوحيدة القيمة بشكل متأصل هي خبرات السعادة، التسليم بالزعم الإضافي بأن قدر السعادة وحده المهم. ولا يعد هذا حكما خاطئا فحسب، بل يتعارض بشكل معمق مع الطريقة التي يتخير وفقها المغرمون بالتأمل بين الأشياء الخيّرة، والأشياء الجميلة، والأشياء النبيلة، وأشياء قيمية مشابهة. ففي مثل هذه التخيرات، عادة ما يعتد في إصدار الأحكام القيمية بالنوع بقدر ما يعتد بالمقدار. والمنظور الشاذ في هذه الأحكام العملية والعقلانية في الحياة اليومية هو المقاربة التي تقر أن الكم وحده هو المهم[1].

غير أن هناك تحديات واعتراضات على نظرية مل في القيمة أصعب على الرد، والقارئ المتمعن سوف يجد نفسه حائرا إزاءها. وتشكل النزعة القائلة بتعددية القيمة واحدا من مثل هذه التحديات لكل صيغ مذهب اللذة. إنها تقر أن مختلف أشكال مذهب اللذة تختزل قائمة الأشياء المسموح بها إلى قائمة الأشياء القيّمة بشكل متأصل. غير أنه لا مراء، فيما يرتئي أصحاب هذه النزعة، في أن أشياء أخرى من قبيل الفضيلة، والمعرفة أو الحكمة، والاستنارة تحوز في بعض المناسبات على أقل تقدير قيمة في ذاتها، بصرف النظر عن تحقق السعادة أو الرضا أو ارتباطها بهما.

ويركن رد مل إلى نظرية نفسية في التداعي، وهو يضرب الفضيلة مثالا.

> ولمزيد من الإيضاح، لنا أن نتذكر أن الفضيلة ليست الشيء الوحيد، الذي في أصله وسيلة، والذي لو لم يكن وسيلة لأي شيء آخر، لفقد وظل يفقد أهميته، لكنه يصبح عبر التداعي والارتباط مع ما هو وسيلة له رغيبة في ذاته. (CW 10:235)

مؤدى فكرة مل أن الفضيلة تغدو عبر التداعي النفسي جزءا من سعادتنا. إننا نرغب في الأصل في الفضيلة وسيلة للسعادة، غير أن الفضيلة تصبح عبر التداعي النفسي ممتعة ومن ثم جزءا من السعادة. والفضيلة تكون ممتعة بوجه خاص حين يطور المرء ويمارس

---

(١) ثمة نقاشات مهمة لهذه المسائل في:

Scarre 1977, Brink 1992, Crisp 1997, Riley 1988, West 2004, Skorupski 1989, Long 1992, Hoag 1992, Berger 1984.

القدرات الأخلاقية والذهنية. وفي تقديري أن تطوير وممارسة الفضائل يتشابكان مع السعادة في نسق مل إلى حد يجعل رده وجيها. والاختبار الأصعب لنسقه هو مثال المعرفة. فرغم أن تطوير وممارسة الفضائل الذهنية يتشابكان بدورهما مع السعادة، في وسعنا أن نقترح أمثلة على المعرفة البشرية يبدو أنها تعوز هذا الارتباط مع الرفاهة البشرية، بل إنها تبدو مرتبطة بقوة بأذى ومعاناة معمقة وشاملة. ومن بين أوضح الأمثلة، المعرفة التي أدت إلى صناعة القنبلة الذرية. ذلك أن الرعب الذي منيت به هيروشيما يمثل في الظاهر مثالا بيّنا على المعرفة المنبتة عن الرفاهة البشرية. وتكاثر الأسلحة الذرية وسائر أسلحة الدمار الشامل المرعبة مثالان آخران. ولنا أن نضيف إلى أمثلة المعارف التي لا تسهم في الرفاهة، المعرفة التي تدمر البيئة الطبيعية. حين ينظر إليها على هذا النحو، الأمثلة على المعارف المنبتة عن الرفاهة كثيرة. ولكن هل هذا ما يرغب أنصار النزعة القائلة بتعددية القيم في اقتراحه؟ كلا، فهذا لا يمثل نوع الأمثلة المخالفة لمذهب اللذة الذي يركنون إليه، بحسبان أن اعتراضهم يبحث عن معرفة قيّمة في ذاتها، والمعرفة التي تؤدي إلى الدمار الشامل لا تناسب فيما يبدو مطلبهم. هنا يثار السؤال عمن يتوجب عليه تحمل عبء الإثبات، وعن التأثير الذي يفترض أن تحدثه هذه الأمثلة. ومؤدى رد نصير مذهب اللذة هو أن أنواع الأمثلة التي يتفكر فيها ليست إطلاقا تلك التي تسبب معاناة عظيمة (التي تظل ترتبط بالرفاهة، ولكن بطريقة سلبية)، بل تلك التي تحوز قيمة في ذاتها، بصرف النظر عن السعادة، وليست وسيلة لشيء آخر، كما في المعرفة القيّمة أداتيا وليس بشكل متأصل.

هل مل محق في إقرار مثل هذا الارتباط الجوهري بين خبرة السعادة وهذه الأشياء الخيّرة المزعومة الأخرى؟ يمكن تأمين حجة قوية في صالحه على أنه في حالة الأشياء الخيّرة الأخرى، إذا لم يكن ثمة ارتباط بالسعادة، فإننا ننزع إلى التشكيك في الطبيعة المتأصلة للقيمة المعنية. السؤال ما إذا كان هذا يسري على جميع الأمثلة التي يمكن اقتراحها سؤال وجيه يستحق التأمل. وهذا هو نوع الأسئلة الذي تراوغنا الإجابة القاطعة عنه، عند أشياع مذهب اللذة الكيفي وخصومه على حد السواء.

ولكن، في حين يمكن ضرب أمثلة مخالفة لنظرية مل يبدو فيها الارتباط بالسعادة محايدا، ألا يحق لنا أن نطلب المزيد من نصير تعددية القيم؟ في غياب نظرية بديلة

أكمل، هل تشكل الأمثلة في واقع الأمر اعتراضا ملزما ضد مل؟ إن وجاهة مزاعم النزعة القائلة بتعددية القيم إنما ترتهن بوجود نظرية، لا بمجرد أمثلة تضرب بمعزل عن بنية نظرية. ثمة أيضا حاجة إلى تشكيل حالة مخالفة تبين كيف تحوز المعرفة والفضيلة على قيمة بصرف النظر عن ارتباطهما بالسعادة. وبوجه عام، ما يحدث خلال هذه المناقشات هو أن أنصار تلك النزعة يشيرون إلى الأمثلة المقترحة دون تأمين حجة إيجابية شاملة على الزعم بأنها خيّرة في ذاتها. وثمة حاجة إلى أن يشمل هذا تحليلا لكيف يمكن للمعرفة أن تكون خيّرة في ذاتها في حالات تنجم عنها معاناة شاملة. ذلك لأنه إذا كانت المعرفة خيّرة حقيقة في ذاتها، فإنه يتوجب أن تحوز قيمة في الحالات التي لا تنجم فيها سعادة، وحتى في الحالات التي تنجم فيها معاناة شاملة. لعل هذا مطلب صعب، غير أنه يتوجب على أقل تقدير تأمين تحليل مشابه للتحليل الذي يقدمه مل، يحدد ملامح المعرفة المكوّنة للخير، أو أداة بديلة. ووفق هذا، فإن حجة مل على وجوب وجود ارتباطات بالسعادة شرط للزعم بأن المعرفة تحوز قيمة تعززها بعض الأمثلة المخالفة للنزعة القائلة بتعددية القيم.

وقد يرد نصير هذه النزعة بأننا لا نعرف أية عواقب خيّرة سوف تؤمنها هذه المعرفة في المستقبل. غير أن مثل هذا الرد يدعم مذهب اللذة، الذي يركن في النهاية إلى تعزيز السعادة البشرية، ويقوض من ثم ذلك الاعتراض. السؤال هو: هل يزعم نصير النزعة التعددية أن المعرفة خيّرة في ذاتها حتى إذا أدت إلى معاناة مرعبة؟ أم أنه يزعم فحسب أن هناك بعض الأمثلة على المعرفة المحايدة فيما يتعلق بالرفاهة، لكنها تظل خيّرة رغم ذلك؟ في النهاية، قد نخلص إلى أن حجة مل أقوى بكثير من حجة خصومه.

حكم الأشخاص الأكفاء: التنمية الذاتية للقدرات وقياس القيمة

يتطلب الفهم الشامل لنظرية مل في القيمة فحصا ليس فقط لرؤيته في طبيعة القيمة، بل أيضا لمقاربته لقياس القيمة في لب نسقه. إنه يعرض تصورا واسعا في الخيّر ويطور نهجا في قياس قيمة الخبرات الإشباعية يتصادى مع هذه الرؤية الأوسع. ونهجه في قياس القيمة يعول على أحكام الأشخاص الأكفاء الذين تلقوا تربية في شكل عملية تطور وتنمية ذاتية للقدرات. وهو يشير إلى نهجه في القياس في *Utilitarianism* على

النحو التالي:

> لو سئلت عما أعنيه بالفرق النوعي في اللذات، أو عما يجعل لذة أكثر قيمة من غيرها، بوصفها لذة فحسب، إذا ما استثنينا كونها أعظم من حيث الكم، لقلت إنه ليست هناك سوى إجابة واحدة ممكنة. نسبة إلى أي لذتين، اللذة المفضلة بشكل حاسم عند كل أو معظم من اختبرهم، بصرف النظر عن أي شعور بالإلزام الخلقي بتفضيلها، هي اللذة الأفضل. وإذا عدت إحدى اللذتين، عند من يألفون كليهما تماما ، أفضل من غيرها إلى حد يجعلهم يفضلونها، رغم علمهم بأنها مصحوبة بقدر أعظم من عدم الرضا، ورغم أنه ما كان لهم أن يتخلوا عنها من أجل أي كم من لذة أخرى تمكنهم طبيعتهم منها، لكان لنا أن نعزو للذة المفضلة رقيا من حيث الكيف، يفوق الكم بحيث جعله، نسبيا، أقل أهمية. (CW 10:211)

> لا استئناف، فيما أفهم، لهذا الحكم الصادر عن القاضي المؤهل الوحيد. وبخصوص مسألة أي اللذتين أجدر أن تستحصل، أو أي من ضربي الخبرة أكثر إرضاء للمشاعر، بصرف النظر عن سجاياها الأخلاقية وعن عواقبها، يتوجب أن يعد حكم الذين يعرفون كليهما، وفي حال اختلافهم، حكم الأغلبية، حكما نهائيا. (CW 10:213)

إن مل هنا ليس مشغولا أساسا بأحكام تصدر عن لذائذ أو إشباعات بعينه، فنظريته تتمحور حول الشخصية المستقيمة والحيوات الخيّرة بقدر ما تتمحور حول إشباعات بعينها. وبسبب هذا الانشغال واسع النطاق، والتربية اللازمة لكي يكون المرء شخصا كفؤا، فإنه يولي في أعماله الكثير من اهتمامه لفلسفة التربية. وهذا أمر سوف أعنى به في الفصل ٥.

ويعتقد مل أن الأشخاص الذين تلقوا تربية وتنشئة اجتماعية مناسبة أقدر على عيش حيوات مرضية وجديرة بالعيش في المجال الخاص، وعلى التفاعل مع المجال العام مواطنين مسؤولين وفاعلين. ولكل منا الحق في الموارد الاجتماعية وفي ممارسة مشاريع تعاونية تمكّنه من عيش حياة تنمية ذاتية للقدرات حين يصبح راشدا. إن التنمية الذاتية للقدرات عنصر أساسي وشرط جوهري مسبق لتثمين أنواع السعادة الأكثر قيمة. أعضاء المجتمع الذين لم يحصلوا على التربية الأساسية اللازمة لأن يصبحوا قادرين على تنمية قدراتهم ذاتيا، أو أشخاصا أكفاء تدربوا وأصبحت لديهم القدرة على إصدار أحكام قيمية حصيفة، إن هم إلا أشخاص أخطأ المجتمع في حقهم. هكذا تحمّل فلسفة التربية في نظرية مل بعبء نظري عظيم. شكل الليبرالية السياسية المتوافق مع نظرية مل في القيمة هو الشكل المساواتي (Donner 1991, 160-87)، إذ لدى الناس وفق هذه النظرية الحق في حرية تنمية قدراتهم ذاتيا، ويخطأ في حقهم ويلحق بهم الضرر إذا حيل بينهم وبين التربية المناسبة.

ووفق ما سوف أبين في الفصل ٦، لمنظور مل في التنمية الذاتية للقدرات مضامين مهمة لتصوره لليبرالية، تحدث أثرها على الليبرالية والديمقراطية. إذا كان عيش حياة صالحة يتوقف، كما عند مل، على مستوى ابتدائي من التنمية الذاتية للقدرات، فإن إنكار فرص هذه العملية على أي أحد إنما يشكل انتهاكا لبعض أكثر مصالحه حيوية، ويعد من ثم انتهاكا لحقوقه الأساسية. ولأن لدى معظم أعضاء المجتمع تقريبا القدرة على الوصول إلى مرحلة التنمية الذاتية للقدرات، فإن للسياق والمؤسسات الاجتماعية تأثيرًا عظيمًا في تطوير هذه القدرات. ووفق فلسفة مل الأخلاقية والسياسية، لدى الناس حق في الحرية في التنمية الذاتية للقدرات، ينتهك إذا اعترض المجتمع طريقهم بشكل نشط أو لم يسع في تأمين الوسائل اللازمة لممارسة وتنمية قدراتهم البشرية.

ولتقويمات القيمة المؤسسة على أحكام الأشخاص الذين تسنت لهم تنمية قدراتهم ذاتيا قدر من الشرعية والسلطة. غير أن سلطة الأحكام لا تعد، على المدى الطويل، نهائية أو مطلقة، فقد تكون خاطئة تبطلها تقويمات لاحقة. الراهن أن إيمان مل في التقدم الأخلاقي والاجتماعي من ثوابت نظريته. الأحكام تقدمية ويمكن أن تتعرض

للتحدي؛ وثمة توقع لحدوث تغيير وتحسن وتقدم بمرور الزمن. هناك أيضا توقع لوقوع اختلاف، وجدل، وتعددية، وتنوع في الرؤى والأحكام. لا هذه العملية، ولا الأشخاص ولا أحكامهم، حتى الذين تربوا منهم تربية راقية، معصومة، وهذا ما تجاهد حجج *On Liberty* في إثباته.(CW 18:216-310). غير أن الاشخاص الذين تلقوا تربية مهيئون أكثر من غيرهم ولديهم الفرص الأعظم في عقد التمييزات وإصدار الأحكام الصائبة.

ووفق تأويلي لنهج مل في تقويم قيمة الإشباع، لديه مقاربة شاملة تسمح من حيث المبدأ بضم ومقارنة نطاق واسع من ملامح المتع المكونة للخير. ويشمل هذا النطاق الواسع كل مجالات الحياة اليومية التي تندرج تحت ما يسميه مل «فن الحياة» ـ الأخلاق، والحكمة، والنبل، أو «الصحيح، والنافع، والجميل أو النبيل، في السلوك والأفعال البشرية» (CW 8:949). وهو يشمل أيضا عددا هائلا مما يسميه مل الفنون الأخلاقية، مجمل فنون العيش اليومية العملية. وتأويلي يتسق مع فهم مل للنطاق الواسع الذي يسري عليه مبدأ النفع مبدأ عاما في الخير يوجه ويبرر كل الأحكام العملية المتعلقة بغايات الحياة. إن مبدأ النفع مبدأ عام في الخير، ذو سلطة واسعة على كل مجالات الحياة الخاصة والعامة وكل فنون الحياة. ومضامين هذا بعيدة الأثر، فلكي يقوم المبدأ بوظيفته، يتعين على تصورات الخير أن تكون عامة بما يكفي بحيث تسري على كل مجالات الحياة الخاصة والعامة تلك. يتعين إذن على الأحكام والتقويمات التقديرية للإشباعات والمساعي أن تناسب مجالات الحياة المختلفة، كما ينبغي أن تكون أحكام القيمة حساسة للسياقات المختلفة قيد التفحص. والتربية اللازمة لمثل أحكام الخير هذه تحوز أهمية مركزية بوصفها قطب رحى النظرية.

وهكذا لا يكون في وسع المقاربة، دون أن تخون مبدأ النفع، أن تقيد نطاق أنواع الإشباعات التي يمكن التدقيق فيها ومقارنتها من حيث قيمتها أو عوزها للقيمة. ولا مراء في أن مل نفسه يعتبر لذائذ النشاط الذهني والسعي وراء العدالة مثالين أوليين للمتع التي تحوز قيما سامية تطور وتمارس قدرات بشرية أسمى. على ذلك، من المهم، فيما أزعم، أن نؤول تعليقاته على القيمة السامية لهذه المتع على أنها تعرض ببساطة أمثلة مستديمة على تطبيق مبادئ نظريته. ولأن نظريته في القيمة نظرية عامة، نخطئ حين نقيد أو نحدد

سلفا الخصائص المكونة للخير التي يتوجب تقويمها ومقارنتها[٢].

التنمية الذاتية للقدرات وعلم أخلاق الفضيلة

التزامات مل بتصور تقدمي في الطبيعة البشرية ومفهوم في الخير موجه أساسا صوب التنمية الذاتية للقدرات إنما تربط نظريته بموروث علم أخلاق الفضيلة. ويذكّر التركيز على التطوير وممارسة الامتيازات البشرية مسعى مستمرا طيلة الحياة بأولويات علم أخلاق الفضيلة. ولا عجب في هذا إذا اعتبرنا الأولوية التي حظي بها تعرض مل للفلسفة اليونانية الكلاسيكية إبان صغره. الحال أن روح علم أخلاق الفضيلة الأرسطي يشيع ويتخلل علم أخلاق مل، ومل يؤكد تأثير هذا العلم القوي على رؤيته في *Autobiography* (CW 1:9-53) . ويمكن قراءة الشرح المكثف الذي يقترحه مل لعمليات التطور والتنمية الذاتية للقدرات التربوية على أنه عرض لبرنامج رعاية وغرس وتطوير فضائل ذهنية وأخلاقية. ورغم أن مل يضفي على الأفكار الأرسطية مسحة ليبرالية مساواتية، فإنه يتأسى بأرسطو في زعم أنه يجب على الحياة الخيّرة أن تسمح بتطوير وممارسة الامتيازات البشرية الذهنية والأخلاقية (see Berlowitz 1999; Crisp and Slot 1997; Urbinati 2002)، وهو يتحدث كثيرا عن النشاطات التي تطور هذه السجايا في المجالين العام والخاص. وسوف أجري المزيد من التطوير على هذه المحاور في الفصل ٤ (الحرية) والفصل ٧ (المساواة الجنسية وإخضاع النساء).

---

(٢) قراءة جوناثان رايلي (Jonathan Riley) لمل فيما يتعلق بقيم مختلف أنواع المتع مثال على التأويل المفيد أكثر مما يجب، فهي تسمح فحسب بأربعة أنواع من المتع: «"منافع العدالة» ... «المنافع الخاصة» (التي تشمل «المنافع الإستاطيقية») ... «منافع الإحسان»، و... «ومجرد المنافع المفيدة"» (Riley 1988, 87). إن هذه التصنيفات المثبتة من الأنواع صارمة بحيث تحول دون الوصول بدقة إلى تركيب موقف مل الفعلي من آلاف الأنواع من الإشباعات التي يمكن التمتع بها وتقويمها. أيضا فإن هذا التأويل مفيد من حيث إنه يجادل عن الغلبة المعجمية لبعض أنواع المنافع أو المتع، وهو إشكالي بوجه خاص بسبب زعمه استحالة المقارنة بين الأنواع المختلفة من المنافع. هكذا تزعم رايلي «أن كل نوع من النفع غير قابل للمقارنة مع أنواع أخرى من حيث الكم أو الكثافة» (١٦٦). غير أنه يصعب تبني هذا الزعم بوصفه مقاربة عامة لقياس القيمة، كما أنه ليس وجيها. في سياق الحياة اليومية، غالبا ما يضطر الناس إلى عقد هذه المقارنات، وهم ينجحون في ذلك، رغم أنهم يعقدونها بطريقة تقريبية وسريعة. إن مل يرغب في الدفاع عن نهج عام وشامل يمكن استخدامه في تشكيل خطط الناس الفعلية للحياة وفي توجيه تقويمات القيمة الفعلية.

أسس نظرية مل نفعية لأن الترويض والممارسة تؤمنان أفضل سبل تعزيز السعادة للجميع. غير أن تعريف السعادة البشرية يتشابك بشكل أساسي مع القيم. هكذا يتساءل روجر كرسب ومايكل سلوت عما إذا كان بمقدور أشياع النفعية «توسيع موضع تركيز نظرياتهم بحيث تشمل حيوات الفاعلين ككل، وشخصياتهم، فضلا عن أفعالهم» (Crisp and Slot 1997, 3). وتطرح نفعية مل ردا إيجابيا على هذا التساؤل، فهو لا يتصور إمكان فهم الخير عند البشر دون إهابة موضع أولي لسجايا وقدرات الشخصية الفاضلة. الفضائل عنده سجايا شخصية وجديرة بالإعجاب عادة ما تكون منتجة للخير وتصبح عادات، عبر ارتباطها باللذة. وتطوير سجايا شخصية تستحق الثناء وتصبح عادات عبر الممارسة والمشاركة إنما يشكل إحدى علامات علم أخلاق الفضيلة الفارقة.

ومن علامات علم أخلاق الفضيلة الفارقة الأخرى استخدام مُثل أو نماذج يحاكيها الطلاب في هذه الممارسات. وتجسد هذه النماذج وتعلم مُثلا بمقدور آخرين اختيارها قدوة يتأسون بها. ومل نفسه يضرب العديد من المثل لتوضيح مقاصده فيما يتعلق بالنماذج أو الأمثلة المناسبة على الفضائل الذهنية والأخلاقية. في مقالة «Theism» (النزعة المؤلهة)، يقترح المسيح مثالا للفضيلة ينبغي على الآخرين الاقتداء به. وهو يلفت الانتباه إلى الذين اعتبروا المسيح «الممثل المثالي والمرشد للإنسانية» (CW 10:488). ثم يضيف «ويصعب حتى الآن، حتى عند غير المؤمنين، العثور على ترجمة أفضل لمبدأ الفضيلة من صورته المجردة إلى تحققه العيني، من السعي من أجل العيش على النحو الذي يصادق عليه المسيح» (CW 10:488). ويمكن لمثل هذه النماذج والمُثل أن تكون أكثر شخصية، كما يوضح مل عبر تفانيه لزوجته هاريت تيلور مل واعتباره إياها ملهمة له: إنها «الصديقة والزوجة التي شكّل إحساسها السامي بالحق والصواب أقوى دوافعي» (CW 18:216). وفي *On Liberty* يستخدم مل نماذج عدة من مثل هذا القبيل، تشمل أمثلة عينية، كالمسيح وسقراط، وأخرى عامة، أناسا ذوي شخصيات فردية مطورة بشكل عال. وهو يوضح قائلا :

> إن الكثيرين استرشدوا ... بمشورات وتأثير فرد أو قلة من الموهبين والمتعلمين بشكل فائق ... إن شرف ومجد الرجل العادي يكمنان في قدرته على التأسي بتلك المبادرة؛ وفي وسعه

أن يستجيب باطنيا للأشياء الحكيمة والنبيلة، وأن يقاد بها بعيون مفتوحة. (CW 18:269)

ويضيف مل أنه يؤيد محاكاة النماذج، ولا يقترح «عبادة الأبطال» أو الفرض القهري للقيم. «إن مبلغ ما يستطيع المطالبة به هو الحرية في أن يري الآخرين السبيل. أما استخدام القوة في إكراه الآخرين عليها، فلا يتناقض فحسب مع حرية وتطوير الباقي، بل مفسدة للرجل القوي نفسه» (CW 18:269).

ويفسر ثراء مقاربة مل للتربية مفهومة على أنها تنمية ذاتية للقدرات ثقته في إجراء القياس الذي يقترح في نظريته وفي قدرة أحكام الأشخاص الأكفاء على تقويم القيمة وقياسها. إن فلسفته الليبرالية في التربية غاية في الأهمية. غير أن هناك بعض الشكوك الباقية، فنهجه في تقويم القيمة وفلسفة التربية التي يوصي بها هذا النهج يثيران عددا وافرا من الأسئلة التي يتعين التفكر فيها، والاعتراضات التي يتوجب اعتبارها.

ومن بين التحديات المهمة اعتراض مؤداه أن نسق مل نخبوي. إذا كان تطوير والممارسة الإسمية للقدرات البشرية والتربية اللازمة شروطا مسبقة لتثمين الإشباعات الأكثر قيمة، فإنه يمكن عرض الحجة النخبوية التي تقول: إن الذين تحصلوا على هذه التربية أقدر على الحكم على القيمة وتثمينها، بل ويتوجب فرض أحكامهم على الآخرين. هذا سؤال متحد لنظري مل، وسوف أعني بهذا الموضوع المعقد في الفصل ٦. غير أن الرد التمهيدي عليه مأتاه التزامات مل الأكثر عمقا والمساواتية الأساسية التي تقول بها نظريته. ذلك أن يلزم عن العقائد الأساسية في نظريته أنه يخطئ في حق الناس إن هم حرموا من هذه التربية، ولا ريب أنه يخطئ في حقهم ثانية إذا تعرضت تنميتهم الذاتية لقدراتهم للإفساد عبر فرض أحكام الآخرين عليهم، بدلا من أن تكون مجرد نموذج يحاكى. والحجة التي تعرض في *On Liberty* تقوي الرد على النخبوي؛ لأنه لا سبيل للحصول على مناقب الشخصية الفردية والاستقلالية وفق النموذج النخبوي.

وهناك اعتراض مهم آخر مفاده أنه رغم أن العمليات التربوية مصممة لخلق قضاة قيمة مستقلين وجديرين بالثقة، فإن عملية التربية نفسها تفضل أنواعا بعينها من المتع (المتع الذهنية بشكل لافت)، وبذا فإن هناك محاباة مبيتة أو إلزاما مسبقا للأشخاص

المعنيين بتطوير قدراتهم ذاتيا بأن يفضلوا متعا على غيرها. ومن شأن هذا أن يضعنا وجها لوجه مع السؤال الأساسي عن كيفية تربية المواطنين بحيث يعيشون حياة مستقلة. هذه مشكلة تواجه كل أشياع الديمقراطية الليبرالية، والإجابة والرد الوحيد هو تشجيع نوع التربية من أجل الحرية الذي يقترحه مل، وتعزيز الالتزام بتطوير فعال للاستقلالية. ليس بمقدور مل تنكب الأحجية السائدة التي تواجه كل الفلسفات التربوية الديمقراطية، غير أن التزامه الأساسي بتربية كل المواطنين على الاستقلالية إنما يعرض أفضل سبل مواجهة تلك التحديات.

ونظرية القيمة التي يقول بها مل تظل تتحدى وتثير طلاب الفلسفة الأخلاقية والسياسية المعاصرين. إنها تتحدى محاولات التصنيف السهل، وتعقيدها مصمم لتأمين إطار للحكمة العملية والعيش الكريم. إنها نظرية ذات نزعة فاعلة، شكلت بحيث تستخدم وتختبر في ضوء تطبيقها في الحياة اليومية. وإذا كانت الحياة الأخلاقية معقدة على النحو الذي تبدو عليه في المجتمعات التعددية والمتنوعة المعاصرة، فإننا نحتاج إلى نظرية معقدة كنظرية مل لتوجيه تأملاتنا وأحكامنا. وسوف توضح مناقشتي في فصول تالية نظرية مل في القيمة من حيث ارتباطاتها وتطبيقاتها.

قراءات إضافية

Brink, David O., «Mill's Deliberative Utilitarianism,» *Philosophy and Public Affairs* 21. no. 1 (1992), 67-103.

Crisp, Roger, *Mill on Utilitarianism* (London: Routledge, 1997).

Donner, Wendy, *The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy* (Ithaca: Cornell University Press, 1991).

Griffin, James, *Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance* (Oxford: Clarendom Press, 1986).

Hoag, Robert W., «Happiness and Freedom: Recent Work on John Stuart Mill,» *Philosophy and Public Affairs* 15, no. 2 (1986), 188-99.

Long, Roderick T., «Mill's Higher Pleasures and the Choice of Character,» *Utilitas* 4, no. 2 (1992), 279-97.

Riley, Jonathan, «on Quantities and Qualities of Pleasures,» *Utilitas* 5,

no. 2 (1993), 291-300.

Skorupski, John, *John Stuart Mill* (London: Routledge, 1989).

Sumner, L.W., «Welfare, Happiness, and Pleasure,» Utilitas 4, no. 2 (1992), 199-206.

West, Henry, *An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

West, Henry, ed., *The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism* (Oxford: Blackwell, 2006).

الفصل ٣

النفعية: الأخلاق، والعدالة، وفن الحياة

تقديم

أخوض في هذا الفصل في الأسئلة الأساسية التي تثيرها رؤى مل في الصواب والخطأ، والإلزام، والحقوق والعدالة، فضلا عن القضايا المتعلقة بمنزلة القواعد الأخلاقية. وسوف أعتبر ما إذا كان يتوجب، وإلى أي حد، تصنيف نظرية مل على أنها نفعية-أفعال أو نفعية قواعد. ومن بين الاعتراضات السائدة الموجهة لفلسفة مل الأخلاقية أن مبدأ النفع يتعارض مع مطالب العدالة. وردا على هذا الاعتراض أتقصى العلاقة بين النفع والعدالة في بنية نظرية مل، كما أعاين الموضع المركزي الذي تتنزله في نسقه الحقوق المؤسسة على النفع.

يعرض مل في كتابه *Utilitarianism* المبدأ الأساسي لنظريته الأخلاقية، مبدأ النفع، الذي «يقر أن الأفعال تكون صائبة بقدر ما تنزع إلى تعزيز السعادة، خاطئة بقدر ما تنزع لإنتاج عكس السعادة» (CW 10:210). ويعد مبدأ النفع المبدأ النهائي في النفعية. إنه مبدأ في الخير أو القيمة، وبوصفه كذلك، فإنه يحكم غايات مجمل فنون الحياة العملية والأخلاقية. وهكذا يوظف في تبرير وتأسيس مبادئ الحقوق والإلزام الأخلاقية، بما فيها مبادئ العدالة المعنية بالحقوق التي يتوجب أن يتمتع بها الأفراد. وهذا هو ما يشكل مجال الأخلاق ضمن «فن الحياة» عند مل. وقد آن الأوان لأن نلتفت إلى المواقف المختلفة التي تم تبينها بخصوص مسألة دور مبدأ النفع في الأخلاق، أي تحديد العلاقة القائمة بين الخير والحق أو الإلزام. فبقدر ما يتسنى للنفعيين أن يتخذوا مواقف مختلفة فيما يتعلق بطبيعة الخير، فإنهم يختلفون أيضا بخصوص مسألة العلاقة بين مبدأ النفع والقواعد الأخلاقية التي تحدد الإلزامات. وقد نحت المناقشات في العقود القليلة

الأخيرة إلى تشكيل هذه الخلافات وفق تصنيف المواقف المفضلة إلى نفعية-أفعال ونفعية-قواعد. ولأن مل لم يستخدم هذين المصطلحين، فقد تساورنا الشكوك فيما إذا كان له أن يقبل تصنيف نظريته ضمن أحد ذينك المنظورين، وما إذا كانت هذه التصنيفات تنجح في أسر مقاصده. وتوجد الآن أدبيات هائلة تعالج هذه المسائل، وليس ثمة ما يشي بأنها سوف تنحسر، رغم أن هناك وعيا متزايدا بين المعنيين بأعمال مل بأن مسألة وضعه في ذلك المخطط لم تحسم بعد بشكل مرض. هذا لا يرجع فحسب إلى طبيعة البحث الفلسفي، بل قد يرجع أيضا إلى حقيقة أن مل لم يشارك في هذه اللعبة.

وقد اتضحت التصنيفات ومناقشات نفعية-الأفعال ونفعية-القواعد خصوصا في مجادلات القرن العشرين. وكما أسلفت، لم يستخدم مل نفسه هذين المصطلحين، ولعله لم يكن يدرك هذا الأسلوب الخاص في تصنيف النظريات العاقبية والنفعية. وفق ذلك، فإن التدقيق في الشواهد النصية والحرص في التأويل مهمان في سياق التأمل في مسألة ما إذا كان يتوجب تصنيف نظريته على أنها نظرية نفعية-أفعال أو نفعية-قواعد[1]. الجدل مفعم بالحيوية، فالشراح المعاصرون يواصلون الدفاع عن أن مل نصير لنفعية-الأفعال، أو أنه نصير لنفعية-القواعد، أو أن نظريته لا تناسب تماما أيا من هذين التصنيفين. ثمة حاجة إلى الحرص في التناول، ويتعين على الشواهد النصية على هذه القراءات المتنافسة أن تقارب في سياق الوعي ببنية فلسفة مل الأخلاقية. ووفق ما سوف أجادل، فإن بنية نظرية مل، التي غالبا ما يتم تجاهلها في المناقشات، تقلل بشكل راديكالي من حظوظ العديد من هذه التأويلات في الترشح لتأمين قراءات دقيقة لنظريته. وفن الحياة الذي يقول به مركزي في هذه البنية النظرية، فهو يحدد المجال المناسب للأخلاقيات في علاقاتها ضمن الحقول المصاحبة لفن الحياة. وهكذا، فإن فهم نطاق الأخلاق، فضلا عن موضع قواعد الإلزام والحقوق ضمن بنية فلسفته الأخلاقية، أداة أساسية للتدقيق في منزلة قواعد الإلزام ومبدأ النفع.

---

(١) ثمة أدبيات هائلة تناقش هذه المسألة. والتالي من بين الأعمال المهمة، مرتبة تاريخيا.
Harold 1939; Harrison 1952-3; Urmson 1953; Stout 1954; Rawls 1955; Mabbott 1956; McCloskey 1957; Lyons 1965; Brandt 1967; Cupples 1972; Brown 1973, 1974; Copp 1979; Summer 1979; Berger 1984; Lyons 1994; Crisp 1997; West 2004; Skoroupski 2005, 2006; Fuchs 2006; Eggleston and Miller 2007.

وهناك مسألة جوهرية مؤسسة على المحك، مسألة قوة القواعد الأخلاقية في فلسفة مل الأخلاقية. مؤدى الشاغل المعني هو أنه يتوجب أن تكون القواعد الأخلاقية قوية بما يكفي لتنكب إبطالها بسهولة، دون أن تكون قوية حدا يسمح بتبنيها بصرامة في الظروف الحدية، حيث يؤدي تطبيقها إلى كوارث. في مثل هذه الحالات، التي قد تكون نادرة في الحياة الواقعية، ثمة حاجة إلى التأمل لمعرفة ما إذا كان يتوجب، بالمعنى الأخلاقي، تطبيق القواعد. وثمة شاغل أكثر عملية يثار هنا؛ لأن الحياة الأخلاقية تشمل بشكل محتم حالات تتضارب فيها القواعد، ويتعين علينا التفكر لتحديد أي القواعد يتوجب علينا تطبيقها في هذه الظروف. ويجادل مل عن حكم مفاده أن لكل القواعد الأخلاقية استثناءات، وهو يلحظ أن توقع أن تكون القواعد الأخلاقية (أو أية قواعد تحكم ممارسة الحياة) دون استثناءات مجرد وهم.

السؤال الأساسي مهم؛ لأنه قد يعزز اعتراضا ضد نفعية مل حال تجاهله. ثمة اعتراض عام ضد النفعية (بوجه عام) يزعم أن هذه النظرية تجوّز خالات إجحاف تتعارض مع أحداس الأشخاص الأخلاقيين الذين يعملون فكرهم. المثال التالي، وهو مثال يرجع إلى هـ.جي. مكلوسكي (H.J. McCloskey) عدّل فيه روجر كرسب، من بين الأمثلة الكلاسيكية.

> تمنى مدينة في «الغرب الأمريكي الخارج عن القانون» بسلسلة من الجرائم العنيفة، ويواجه عمدة المدينة مندوبين من أهاليها بقيادة محافظها يخبرونه بأنه ما لم يشنق المتشرد المعتقل في سجنه، الذي يعتقد كل سكان المدينة أنه المجرم، فسوف يحدث تمرد مروع، يموت أو يصاب جراءه الكثيرون. ليس لدى هذا المتشرد أصدقاء ولا أسرة؛ غير أن الشريف يعرف أنه بريء[2].

ويثير كرسب السؤال ما إذا كان في الوسع عبر «اختراق قواعد العدالة الأخلاقية التي تقر وجوب أن تؤمّن للناس محكمة عادلة، وعدم عقاب من نعرف أنهم أبرياء، إنتاج أفضل العواقب» (Crisp 1997, 118). وفق كرسب، سوف يرفض مل هذا التخريج

(2) Crisp 1997, 118. Adapted from H.J. McCloskey 1957.

ويتشبث بالقاعدة بسبب العواقب الوخيمة التي تنجم عن اختراقها. في هذه الحالة، قد يكتشف أمر أجندة الشريف، غير أن مؤدى الأمر الأعم هو أنه لا يتضح عمليا ما إذا كنا باختراق القاعدة في أية حالة عينية، قد نعظّم النفع» (١١٨). ووفق هذا، يتعين أن يقودنا الجهل وعدم التيقن بخصوص العواقب المستقبلية إلى تطبيق القواعد الأخلاقية المتعارف عليها. هناك أيضا اعتبارات جوهرية أخرى يمكن الركون إليها في الدفاع عن تبني هذه القاعدة. مثال ذلك، قد يورث الامتثال إلى غرائز الرعاع عواقب وخيمة، مسار التفكر هذا يعزز القضية النفعية العامة التي تدعو إلى تطبيق القواعد ويعين من ثم على الرد على الاعتراض. غير أن لدى توليفة مل الخاصة من النفعية ردا آخر. إنها، خلافا لنظرية بنتام، تهب منزلة مركزية للحقوق، التي تحمي المصالح الحيوية ـ وهذا يشكل ردا أقوى بكثير على النقاد الذين يزعمون أن النفعية تجوّز الإجحاف في مثل هذه السيناريوهات.

غير أن تقصي منزلة القواعد الأخلاقية ضمن نظرية مل، أي السؤال المهم ما إذا كان يتوجب تصنيف نظرية مل على أنها نظرية نفعية-أفعال أم نفعية-قواعد، يتعقد بحقيقة أن نفعية مل تنويعة مركبة من أسرة من النظريات هذه. وغالبا ما تخطئ الاعتراضات الموجهة ضد صور أبسط من النفعية بيت القصيد حين تطبق على نظرية مل. من منحى آخر تواجه المفاهيم المركبة التي يتبناها مل اعتراضات أخرى، وتثير أحاجي مغايرة لا تتعرض لها المفاهيم الأبسط. وقبل أن يتسنى لنا أن نفحص بشكل مثمر نفعية-الأفعال ونفعية-القواعد، يتعين أن نعرض تصورا للبنية المركبة التي تتخذها فلسفة مل الأخلاقية، ونطاق الأخلاق ضمن تصميمها.

فن الحياة والأخلاق

فلسفة مل الأخلاقية معقدة. إنها شكل من النفعية غير المباشرة يعزز فيه النفع بشكل غير مباشر، عبر تبني القواعد التي تنتج القدر الأكبر من الأعظم حال تطبيقها بشكل عام. وثمة شرح مفصل بعض الشيء لبنية فلسفة مل الأخلاقية التي يعرض في الفصل ٥ من كتابه *Utilitarianism*، وقد ظهرت تحت عنوان «On the Connexion between Justice and Utility» («في الارتباط بين العدالة والنفع»). ونعثر على الخلفية الأساسية

لهذا في الجزء الرابع من *A system of Logic*، حيث يعتبر مل مبدأ النفع المبدأ النهائي في الغائية، المؤسس لكل الفنون الأخلاقية أو العملية. وكما سبق أن لاحظت، فإن مبدأ النفع مبدأ عام في الخير، يؤسس لجميع الفنون العملية. ثمة العديد من الفنون الأخلاقية والعملية الخاصة بالطبيعة البشرية والمجتمع، ومبدأ النفع هو المبدأ الأساسي الحاكم فيها. الخلط وارد هنا، جزئيا بسبب مصطلحات مل. إنه يستخدم عادة عبارة «الفنون والعلوم الأخلاقية» كي يشير إلى مجمل نطاق فنون الحياة العملية، فيما يستخدم كلمة «الأخلاق» في الإشارة إلى حقل بعينه من هذا النطاق، هو حقل الحق والواجب والإلزام. في الحالة الأولى، صنف «الأخلاق» أحد مكونات ثلاثة لما يسميه «فنون الحياة».

في المرحلة الأولى من شرح معمار تاريخه، يعرض مل أجزاء «فن الحياة» الأساسي الثلاثة. وكما يوضح، لا تشغل الأخلاق سوى قطاع من فن الحياة. القطاعات الثلاثة هي: «الأخلاق، والحكمة أو السياسات، والإستاطيقا؛ الحق، والنافع، والجميل أو النبيل، في السلوك والأعمال البشرية» (CW 8:949). الفنون العملية الأخرى، وهي كثيرة، ثانوية نسبة إلى فن الحياة. مثال ذلك، في الجزء السادس من *A system of Logic*، يتقصى مل بشكل معمق عددا من الفنون والعلوم الأخلاقية المهمة الأخرى، وهي تشمل علم النفس، الإيثولوجيا (علم تشكيل الشخصية)، التربية، علم السياسة، الحكومة، علم الاجتماع، الاقتصاد السياسي، وعلم التاريخ. القائمة تطول، وفنون الحياة العملية جميعها تعول على قدرات مبدأ الغائية التحكيمية والتبريرية العام في حسم مسائل الأولوية حال نشوء الخلافات وفي ترتيب غايات كل مجالات السلوك هذه. عند مل، يتطلب الاستدلال العملي مبدأ أولا في الغائية. «يتعين أن يكون هناك معيار ما يحدد خيرية أو شرورية، مطلقية أو نسبية، الغايات أو مواضيع الرغبة» (CW 8:951). وهو يقول، مجادلا ضد خصومه المجادلين له في القرن التاسع عشر، منظري الحس الأخلاقي:

> إن مبدأ نظرياتهم، حتى لو كان صحيحا، لا يكفي إلا لجزء من حقل السلوك الذي يوصف بشكل مناسب بالأخلاقي. أما بالنسبة لسائر ممارسة الحياة فيظل يتعين علينا البحث عن مبدأ أو معيار عام، وإذا اختير هذا المبدأ بشكل صحيح، فسوف يكتشف، فيما

> أفهم، أنه يناسب بالقدر نفسه مبدأ الأخلاق النهائي، كما يناسب مبدأ الحكمة، أو السياسات، أو الذوق. (CW 8:951)

ويجادل مل عن أن هذا المبدأ والمعيار العام يشكل مبدأ أو معيار «الإسهام في سعادة الجنس البشري ... فتعزيز السعادة هو مبدأ الغائية النهائي» (CW 8:951). وحين يزعم مل أنه يتوجب علينا تعزيز السعادة، فإنه في أحايين كثيرة يتحدث عن وجوب قيمي عام وليس وجوبا أخلاقيا. ذلك أن الوجوب الذي يتحدث عنه ليس أخلاقيا إلا ضمن حقل «الأخلاق» المحدد. وفي الصفحات الأولى من كتاب *Utilitarianism*، يقول مل إن النفعية حين تفهم كما يجب «نظرية في الحياة تتأسس عليها هذه النظرية في الأخلاق» (CW 10:210). النفعية نظرية في الكيفية التي يحيا بها المرء حياة صالحة. عيش الحياة الأخلاقية، أي تطبيق قواعد أخلاقية مبررة، وقيام المرء بواجبه، واحترام مبادئ العدالة وحقوق الآخرين، وما في حكم هذا، جزء أساسي من عيش حياة صالحة. غير أننا إذا أسرفنا في توكيد أهمية هذا المكون من مكونات الحياة الصالحة، فسوف نغمط حق سائر مكونات الحياة الخيّرة، ونخاطر بأن نكون «شرطة أخلاقية» أو «رجال أخلاق بحكم المهنة» الذين يندد بهم مل، كونهم أشخاصا تقوض أفعالهم وسوء فهمهم بعض العناصر الأكثر أساسية في الرفاهة البشرية (CW 18:284).

وفي كتاب *Utilitarianism* تتعين أول نقلات مل في عزل مجال قواعد الأخلاق أو الإلزام عن فئة التعزيز العام للسعادة الأوسع نطاقا. وهو يوضح أنه في هذه النقلة يعزل أيضا الأخلاق عن مجاليها المصاحبين من مجالات فنون الحياة. وهكذا تفصل الأخلاق عن المنطقتين الباقيتين الخاصتين بالنفع والجدارة القيمية» (CW 10:247). الأخير هو مجال النبل أو القيمة. وغالبا ما يتم تجاهل هذا التعليق التوضيحي بطريقة مربكة. وتفصل نظرية مل الأخلاقية منطقة قواعد الإلزام عن قواعد تعزيز الخير العام في كل مجالات الحياة العملية العديدة، على النحو التالي:

> إننا لا نصف أي مسلك بأنه خطأ، مالم نضمّن أنه تنبغي معاقبة صاحبه بطريقة أو أخرى على قيامه به، إن لم يكن بالقانون، فبحكم أنداده؛ وإن لم يكن بحكمهم، فبوخز ضميره هو نفسه. هذا فيما

> يبدو مفاد التمييز بين الأخلاق ومجرد النفع. وإلزام المرء بتأدية الواجب جزء مما تعنيه فكرة الواجب بمختلف صورها ... وفي تقديري أنه لا مراء في أن هذا التمييز يكمن في أساس أفكار الصواب والخطأ؛ ونحن نصف السلوك بأنه خاطئ، أو نستخدم أي تعبير يدل على الاستهجان أو التقليل من الشأن، تأسيسا على ما إذا كنا نعتقد أنه تنبغي، أو لا تنبغي، معاقبة صاحبه عليه؛ ونقر أنه من الصواب القيام بعمل ما، أو الاكتفاء بقول إن القيام به رغيبة أو جدير بالثناء، وفق ما إذا كنا نرغب في رؤية المعني قد أرغم أو أقله اقتنع أو حض على السلوك على ذلك النحو. (CW 10:246)

وتوضح حجة ديفيد ليونز (David Lyons) أن مل يربط مفهوميا هنا بين الإلزام الأخلاقي والعقاب بحيث تحوز نظريته في الأخلاق «نموذجا مؤسسا على قواعد اجتماعية قسرية» (Lyons 1994, 54). ويضيف ليونز:

> إن هذه الاعتبارات تقترح أن مل يتبنى الرؤية التالية. أن تصف عملا بأنه خاطئ هو أن تضمّن أن الشعور بالذنب، وربما عقوبات أخرى، سوف تكفل ضده. غير أن الجزاءات تفترض قواعد قسرية. ووفق هذا، أن تبين أن عملا ما خاطئ، هو أن تبين أن ثمة قاعدة قسرية ضده مبررة. إن تبرير القاعدة الاجتماعية القسرية إنما يؤسس لإلزام أخلاقي يعد انتهاكه عملا شائنا (Lyons 1994, 55)

القواعد الأخلاقية المبررة هي تلك التي تؤدي إلى الموازنة الأعظم من السعادة على حساب المعاناة حال امتثال الأشخاص الأخلاقيين لها بوجه عام. غير أن للامتثال ثمنه، وهذا ما يجعل تبرير مل لقواعد الإلزام النفعية يأخذ في حسبانه أثمان تشكيل وفرض قاعدة أخلاقية قسرية؛ وتشمل مثل هذه الأثمان الجزاءات المرتبطة بانتهاك القاعدة، والقيود المفروضة على الحرية حال تطبيقها.

وتتعين أولى نقلات مل في رسم حدود دائرة اختصاص القواعد الأخلاقية التي تشكل الإلزامات. بعد ذلك يميز فئة جزئية خاصة من القواعد ضمن منطقة الإلزام. هذه هي القواعد الأخلاقية الخاصة بالعدالة، التي تدافع عن الحقوق. وهكذا يقول إن قواعد العدالة «تتضمن فكرة الحق الشخصي ـ فكرة دعوى مقدمة من جانب فرد أو أكثر» (CW 10:247). وهو يعرف الحق على النحو التالي:

> حين نصف أي شيء بأنه حق لشخص ما، فإننا نعني أن لديه دعوى مشروعة من المجتمع في حمايته في امتلاكه، إما بقوة القانون، أو بالتربية والحكم. وإذا كان لديه ما نعتبره دعوى مبررة، وفق أي تصور، في أن يحوز شيئا يضمنه له المجتمع، فإننا نقول إن لديه حقا فيه.
>
> ... وهكذا، في تقديري، أن تمتلك حقا هو أن تحوز شيئا ينبغي على المجتمع أن يدافع عن امتلاكك إياه. (CW 10:250)

هذا تحليل مل لمفهوم الحق. أما تبريره النفعي فعلى النحو التالي. «إذا واصل المعترض انتقاده بسؤاله عن السبب الذي يجعل المجتمع ملزما، فلن يكون في وسعي أن أجد سببا مغايرا للنفع العام.» ذلك أن التبرير مؤسس على «نوع النفع المعني ذي الأهمية الاستثنائية والمؤثرة» (CW 10: 250-51). إنه يؤكد أن العدالة والنفع لا يتعارضان؛ لأنه يتوجب على قواعد العدالة أن تؤسس على النفع: «ففي حين أختلف مع عروض أية نظرية أخرى تضع معيارا متخيلا للعدالة غير مؤسس على النفع، أعتبر العدالة المؤسسة على النفع الجزء الأساسي والأكثر قداسة وإلزاما في كل منظومة أخلاقية» (CW 10:255).

وكما سبق أن لاحظت، تتبوأ المصالح التي تصونها الحقوق في أعمال مل منزلة متميزة وتحظى باهتمام خاص، وهي جديرة بالقدر الأعظم من الحماية والقداسة. إنها لا تبطل أو تنحى جانبا إلا حين تتعارض مع مجموع المصالح المنافسة ذات الأهمية المساوية في معظم الأحوال حقوقًا منافسة. ويوضح مل ما يحدث في حالات الاستثناء، وهي نادرة:

> إن العدالة اسم لاستحقاقات أخلاقية بعينها، تتنزل، منظورا إليها بشكل جماعي، رتبة أعلى في النفع الاجتماعي، وتشكل من ثم إلزامات أسمى من غيرها، رغم أنه قد تطرأ حالات بعينها يحظى فيها واجب اجتماعي آخر باهتمام مماثل، بحيث يبطل أيا من مبادئ العدالة العامة ... في مثل هذه الحالات ... عادة ما نقول ... إن ما هو عدل في الحالات العادية، بسبب ذلك المبدأ الآخر، ليس عدلا في هذه الحالة الخاصة. (CW 10:259)

ويقاوم مل بشكل لافت السماح بإمكان إبطال قواعد العدالة إلا من قبل «واجب اجتماعي» آخر. المثال الذي يضربه هو واجب الاستيلاء أو السطو على دواء لإنقاذ حياة شخص ما. ومن الأمور المهمة هنا أنه يتوجب ألا تبطل قواعد العدالة التي تكون من هذا القبيل بغية تحقيق منافع ضئيلة أو متوسطة القيمة حتى من أجل عدد كبير من الآخرين، كما في مثال كرسب. (هذا إضافة إلى الأمر الأساسي أن تعزيز مشاعر الانتقام غير المبّررة يشكل ضررا، لا نفعا، ويعزز الرذائل لا الفضائل.) الحالات التي يحصل فيها عدد كبير من الناس على منافع ضئيلة عبر انتهاك حقوق أقلية، أو حتى حقوق شخص واحد، مستبعدة في ذات بنية نظرية مل. إن تنويعة مل المركبة من النفعية ليست النفعية العامة التي غالبا ما تستهدفها اعتراضات تفترض سيناريوهات خيالية لا تتعلق بمآزق الحياة الواقعية. في نظرية مل المشكّلة بحرص، تصد دعاوى الحقوق مفهوميا المقايضات التي تأتي كما اتفق والتي تسمح بإبطال بعض مصالح الناس الحيوية من أجل تعزيز مصالح تافهة أو حتى متوسطة القيمة. وهكذا فإن أنواع الأمثلة العامة التي يضربها كرسب تثير ردا قويا من مل، ونظريته مهيأة تماما للتعامل معها. وهكذا يقول مل إن قواعد العدالة، التي تصون الحقوق، «تشكل على نحو لا يقارن الأجزاء الأكثر قداسة وإلزما في مجمل الأخلاق. العدالة اسم لطائفة بعينها من القواعد الأخلاقية، معنية بأساسيات الرفاهة البشرية بشكل أوثق، وتحوز من ثم إلزاما أكثر إطلاقية، من أية قواعد أخرى في ترشيد الحياة» (CW 10:255). ويذهب مل إلى أن الحقين الأكثر أساسية هما حق الأمن وحق الحرية (بما في ذلك حرية التنمية الذاتية للقدرات). وهو يكرر قول إنه يبوئ الحقوق

منزلة مقدسة في نظريته كي يحمي المصالح البشرية الأكثر حيوية، المصالح الأكثر أساسية للرفاهة البشرية. وفق نفعية مل غير المباشرة، هذه حقوق محصنة وذات جدارة اجتماعية، والمؤسسات الاجتماعية والسياسية إنما تشكل وتصان جماعة ضمانا لها (CW 10:251). أيضا فإن الأثمان المرتبطة والمبيتة في قواعد الأخلاق الاجتماعية القسرية تؤتي ثمارها تماما على مستوى السعادة البشرية المرتفع بشكل متطرف والناجم عن تأمين واحترام المصالح البشرية الأكثر حيوية. ولأن ذات تحليل مفهوم الحق يتضمن دعوى حمايته الاجتماعية المشروعة، سوف يكون من التناقض أن نقول في آن إنه يجب ضمان الحقوق اجتماعيا، وبأنه يجوز أخلاقيا مقايضتها من أجل تحقيق قدر ضئيل من السعادة للآخرين، حتى لو كان عددهم كبيرا. إن إستراتيجية اتخاذ القرارات هذه تهزم نفسها؛ لأنها سوف تضمن عمليا أن مآلها شيوع البؤس بدلا من تعظيم قدر السعادة. وقليل من إعمال الفكر في المعاناة الناتجة عن تهديد والتعامل المتعجرف مع حقوق الناس الأكثر أهمية، في ظروف الحياة الواقعية، محتم أن يفضي إلى نتيجة مؤداها أنه لا سبيل لمقايضة الحقوق. وهكذا تحول نفعية مل غير المباشرة المشكّلة بحرص دون مثل هذه المقايضات وتصون الحقوق بشكل حازم. وفلسفته في التربية تؤكد هذا عبر القول بوجوب غرس المشاعر الأخلاقية المناسبة في النفوس. وفق هذا فإن قواعد العدالة «مضمونة بعاطفة لا تختلف كمًا بل حتى نوعًا؛ وهي تتميز عن الشعور الأضعف المرتبط بمجرد فكرة الراحة أو المتعة البشرية، بطبيعة أوامر تلك القواعد الأكثر تحديدا من جهة، وبطابع محاذيرها الأكثر صرامة، من أخرى» (CW 10:259). إن الأشخاص الذين تلقوا التربية التي يوصي بها مل الذين يسلكون بخلق ووفق قدرات أخلاقية تم تعهدها بشكل مناسب، لا يستطيعون جعل أنفسهم يسلكون على النحو الذي افترضه أمثلة التضحية بالأبرياء. ثم أن السجايا الأخلاقية التي تؤكد القانون الأخلاقي وتضمن احترامه موضع تعهد عمليات التطوير والتنمية الذاتية للقدرات التربوية. وهكذا يخلص العقل والتدبر العقلي إلى أن القوانين الأخلاقية لن يكتب لها البقاء حال التعامل معها بعوز الاهتمام المترفّع السائد في معظم سيناريوهات الحياة اليومية. إن الرحمة، والحنان، والتعاطف، تحظر جميعها غواية التضحية بمصالح الآخرين المهمة.

البنية المحددة في الفصل الأخير من *Utilitarianism* جزء مهم من الصورة. غير

أنها تظل مجرد جزء؛ لأنها تركز على مجال الأخلاق. لنتذكر أن «الأخلاق» ليست سوى قطاع من «فن الحياة»، وأن مل مشغول أيضا بتحديد النطاق المشروع للأخلاق كي يحول دون سطوه على مناطق مجاورة. ولكي نرى كيف يحدث هذا، يتعين علينا أن نلتفت إلى أعمال أخرى وإلى نقد مل لمفكرين آخرين يعترض على تحميلهم الأخلاق أكثر مما تحتمل. مثال ذلك، يسخر مل كثيرا من أوجست كونت لكونه رجلا «ثملا بالأخلاق» لا يعرف كيف يرسم الحدود المناسبة حول الأخلاق، ما يجعله يسرف في توسيع سلطتها المشروعة. كل مسألة من مسائل الحياة العملية، أو الحياة الخيرة، تحول إلى مسألة أخلاقية على يد المضلل كونت، الذي يعتقد مخطئا على طريقة الكلفانيين أن

> كل ما ليس واجبا خطيئة. إنه لا يدرك أن بين منطقة الواجب ومنطقة الخطيئة ثمة فضاء وسط، هو فضاء الجدارة القيمية الإيجابية. ليس من الخيّر أن يلزم الناس، وفق رأي الآخرين، بالقيام بكل شيء يستحقون عليه الثناء. وثمة معيار للإيثار يتعين أن يستوفيه الجميع، ودرجة تتجاوزه ليست ملزمة، وإن كانت جديرة بالتقدير. وهكذا يلزم كل شخص أن يقيد سعيه وراء أهدافه الشخصية على نحو يتسق مع مصالح الآخرين الحيوية. وتحديد هوية هذه الحدود من اختصاص العلم الأخلاقي؛ فيما تناط وظيفة إلزام الأفراد والجماعات بها بالعقاب واللوم الأخلاقي. فإذا أضاف الناس إلى استيفاء هذا الإلزام جعل خير الآخرين موضوعا مباشرا للجهد غير المتغرض، بحيث يؤجلون أو يضحون من أجله بتحقيق رغاب شخصية بريئة، فإنهم يستحقون على ذلك العرفان والتكريم والثناء الأخلاقي. وطالما لم تضطرهم ضغوطات خارجية على القيام بذلك، فإنه لا تثريب على إفراطهم فيه؛ غير أن العفوية شرط ضروري ... وهي لا تستبعد بأي حال التشجيع المتعاطف ... ويتعين أن تكون الغاية هي التحفيز على تقديم خدمات للبشرية مقابل أجرها الطبيعي؛ لا أن نجعل السعي وراء صالحنا مستحيلا بأية طريقة، عبر وصمه بلوم الآخرين ولوم

ضمائرنا. والوظيفة المناسبة لمثل هذه الجزاءات هو أن نفرض على كل شخص السلوك اللازم بحيث يمنح كل الآخرين فرصة منصفة: السلوك الذي يكمن أساسا في الإحجام عن إلحاق الضرر بهم، وعدم الوقوف في طريق تحقيق أي شيء في صالحهم طالما لم يلحق الضرر بغيرهم. فإذا تعهدنا صراحة أو ضمنا بما هو أكثر من ذلك، فإنه يلزمنا البر بوعدنا. وبقدر ما يجعل من يمتع نفسه بمزايا المجتمع الآخرين يتوقعون منه كل هذه المهام الخيرة الإيجابية والخدمات التي لا تتغرض وراءها شيئا والتي جعلها التقدم الأخلاقي الذي حققه البشر مألوفة، فإنه يستحق اللوم الأخلاقي إذا خيب هذا التوقع دون سبب وجيه. وعبر هذا المبدأ يتسع دائما مجال الواجب الأخلاقي في المجتمع المتطور. وحين يصبح ما لم يكن فضيلة سائدة فضيلة سائدة، فإنه سوف يعد ضمن الإلزامات، في حين تظل درجة تجاوز ما أصبح سائدا جديرة بالثناء فحسب. (CW 10:337-8)

ويضيف مل:

وبعدم طلب ما هو أكثر من هذا، يحصل المجتمع في الظروف المواتية على ما هو أكثر؛ ذلك أن نشاط الطبيعة البشرية الطبيعي، البعيد عن كل التوجهات الذميمة، سوف يوسع نفسه بسبل مفيدة ... غير أن هناك خلف هذا المعيار نطاقا غير محدود من الجدارة الأخلاقية، تبلغ حد البطولية المجيدة، يتعين أن يعزز بكل تشجيع إيجابي دون أن يصبح إلزاما ... أيضا فإنه لا مهر يغلى على تشكيل عادة، وتنمية رغبة في أن نكون نافعين للآخرين وللعالم، عبر ممارسة للفضيلة الإيجابية تتجاوز حدود الواجب الملزم، دون رجاء في ثواب أو الاهتمام بأي اعتبار شخصي. (CW 10:339)

وحسب مل، فإن كونت ليس الفيلسوف الوحيد الذي أمعن في بسط المجال الأخلاقي على حساب مقولات «فن الحياة» الأخرى. ذلك أن زميله النفعي جيرمي بنتام يرتكب خطأ مماثلا. إن واحدية أبعاد بنتام

> لا تنتمي إليه نصيرا للنفعية بل نصيرا للنزعة الأخلاقية بحكم المهنة، متفقا في ذلك تقريبا مع كل أنصار هذه النزعة المجاهرين بانتمائهم إليها، أكانت دينية أم فلسفية. ويتعامل [هذا المنظور الواحدي] مع الرؤية الأخلاقية في السلوك والشخصية، التي تشكل بلا ريب الطريقة الأهم في النظر إليهما، على أنها الرؤية الوحيدة ... غير أن لكل مسلك بشري ثلاثة جوانب: جانبه الأخلاقي، أي جانب كونه صائبا أو خاطئا، وجانبه الإستاطيقي، أي جماله، وجانبه العاطفي، أي كونه جديرا بأن يكون موضعا للمحبة. الأول يعرض نفسه للعقل والوعي، والثاني للخيال، والثالث لمشاعر الأخوة البشرية. ووفق الأول نستحسن أو نستهجن، ووفق الثاني نعجب أو نزدري، ووفق الثالث نحب أو نكره. وأخلاقية المسلك إنما ترتهن بعواقبه المتوقعة؛ أما جماله، وقابليته لأن يكون موضعا للحب فيرتهنان بالسجايا التي يشهد عليها ... وليس في وسع أية سفسطة أن تخلط بين ضروب المسلك الثلاثة هذه؛ غير أنه في الوسع تبني أحدها بشكل حصري، وغض الطرف عن الآخرين. والنزعة الوجدانية تبوئ الضربين الأخيرين منزلة أسمى من الأول؛ وخطأ أشياع النزعة الأخلاقية بوجه عام، وبنتام بوجه خاص، هو إسقاطهما كلية. هذا على وجه الضبط ما حدث مع بنتام: إنه يكتب ويشعر كما لو أنه يتوجب على المعيار الأخلاقي ليس فقط أن يكون ذا مرتبة عليا (وهو محق في هذا)، بل أن يكون وحده كذلك؛ كما لو أنه يتوجب أن يكون السيد الوحيد لكل الأفعال، وحتى كل الوجدانات (CW 10:112-13)

ورغم أن المجال الأخلاقي حاسم للحياة الخيرة، فإنه يقتصر على حماية المصالح الحيوية. وتربط نظرية مل مفهوميا بين الواجب الأخلاقي، والعقاب، والجزاءات القسرية. وأثمان وضع قاعدة اجتماعية قسرية تشمل هذه الجزاءات. الأفعال الخاطئة أخلاقيا عرضة بالتعريف للعقاب، غير أنه يلزم عن هذا التحليل أنه ليست كل الأفعال التي تفشل في تعظيم الخير خاطئة أخلاقيا. إن الكثير من الاعتراضات الخاطئة على نفعية مل تفترض وجود إلزام أخلاقي قياسي لتعظيم النفع في كل سلوكاتنا. غير أن الاعتراض القائل إن النفعية تطلب منا أن نكون قديسين أخلاقيين في كل مناسبة يعاني من خلل بسبب عدم فهمه رؤية مل أن هذا الموقف يعرض انغماسا مسرفا في الأخلاق. وهذا الاعتراض ناجم عن رؤية خاطئة مؤداها أن للأخلاقيات سلطة على قطاعات عريضة من الحياة العملية، وهي رؤية تفشل في تقدير أهمية التمييز بين الأخلاق ومجالي فن الحياة المصاحبين الآخرين. ومل بحصر سلطة الأخلاق في حماية المصالح الأكثر حيوية إنما يؤيد نظرية في الحياة تقر أنه لا مكان للجزاءات في هذين المجالين المصاحبين. إنه يقول «بعدم طلب ما هو أكثر من هذا ... يحصل المجتمع على ما هو أكثر.» وهذا يتيح براحا لتوسيع مجال ما يشير إليه مل في مواضع مختلفة باسم «الفضيلة»، «النبل»، «الجمال»، أو الجدارة القيمية الإيجابية. إنه يسمح بالحرية، والشخصية الفردية، والاستقلالية بالتكشف دون قيد. أيضا فإن لديه مذهبا في الفضيلة يكمل نظريته في الأخلاق. في دراسته «Thoronton on Labour and Its Claims» (ثورنتون في العمل ومطالبه)، يعرض مل بوضوح مسحه للمنطقة:

> إن الأخلاق النفعية تعي تماما التمييز بين منطقة الواجب الإيجابي ومنطقة الفضيلة، لكنها تقر أن معيار وقاعدة كليهما هو الصالح العام. من وجهة النظر النفعية، التمييز بينهما كالتالي: ثمة الكثير من الأفعال، وعدد أكبر من حالات الإمساك عن الفعل، الالتزام الفعلي بها ضروري للرفاهة العامة إلى حد يوجب قسر الناس عليها، إما بحكم القانون أو بالضغط الاجتماعي. وهذه الأفعال والإمساكات هي التي تشكل الواجب. وخارج هذه القيود هناك تنويعة لا حصر لها من الأنواع أفعال البشر فيها إما تعين أو تعوق

> مصالح الآخرين، ويتوجب بحسبان الصالح العام أن يتركوا بخصوصها بوجه عام أحرارا؛ بحيث يكتفى بالتشجيع، إما بالثناء أو التبجيل، على ممارسة مثل هذه الأفعال النافعة ... وهذا المجال الأوسع هو مجال المناقب أو الفضائل. (CW 5:650-51)

ثمة خطأ آخر يخلط بين مجالي الإلزام الأخلاقي والتنفل، حيث تنتقد نظرية مل؛ لأنها تغفل النوافل ولا تترك براحا لفكرة الأفعال التي تتجاوز وتسمو على الواجب. غير أنه يستبين أن هذا باطل، فمل يشكل صراحة فضاءً صحيا لهذه الأفعال. النص المقتبس أعلاه يثبت هذا بلا مواربة. إن مل لا يتغاضى عن التنفل؛ فهذه الأفعال تنتمي وفق مخططه إلى مجال الجدارة القيمية أو الفضيلة في فن الحياة. لسنا ملزمين أخلاقيا بالقيام بها، غير أننا نكون أهلا للثناء والتبجيل والعرفان إن فعلنا. وهي تشكل جزءا أساسيا من خيرنا؛ لأن ممارسة مثل هذه الامتيازات البشرية، وإن لم نكن مطالبين بها، تعزز عملية التنمية الذاتية للقدرات وتطوير الامتيازات البشرية.

المنظور الموسع لنفعية مل الذي يعتبرها مشغولة بتعزيز السعادة في كل مجالات فن الحياة يأسر بدقة رؤية مل، حتى حين يثير أسئلة محيرة حول كيفية عقد موازنة بين مطالب ومؤهلات هذه الصنوف المختلفة من الأفعال، التي تستهدف جميعها تعزيز الحياة الخيرة. غير أنه من المؤكد أن استحقاقات الأخلاق هذه، والجزاءات المرتبطة بانتهاك القواعد القسرية، غير قابلة لأن ترحّل للمجالين الآخرين. في هذين المجالين، تحل بواعث التشجيع، والثناء، والتبجيل، والعرفان، محل الجزاءات والعقوبات.

يظل تعزيز السعادة دوما مبرر وأساس وحاكم الأفعال والقواعد والشخصية والحياة ومواضع التقويم والتقدير العديدة. تأويل مل على أنه يقر وجود إلزام أخلاقي قائم بتعزيز السعادة وأننا من ثم «مطالبون» دوما وفق واجبنا الأخلاقي بتعظيم الخير إنما خطأ بيّن. إذا تبنينا هذا الموقف، فسوف نقوم بدور من يناصر الأخلاق بحكم المهنة. إننا نتجاوز بكثير مطالب مل الفعلية ونعمل من أجل الرفاهة في مناسبات عديدة.

وسوف أتقصى في الفصل ٤ بمزيد من التفصيل مضامين إطار فن الحياة هذا نسبة إلى موضوع الحرية. ويهدف مبدأ الحرية المدافع عنه في هذا الفصل إلى رسم الحدود

الوجيهة والمشروعة للقسر الاجتماعي والسياسي الممارس على الأفراد والذي لا يسمح به إلا في حال تعرض الآخرين للضرر عبر اختراق واجب احترامهم. وحجتي هنا مصممة للبحث في مجال الواجب والإلزام. ولذا فإنه من المهم أن نؤكد أن الحرية هي المستفيد من زعم مل الأساسي أنه لا موضع للقسر والإكراه إلا في حالات الواجب. وتعزو كثير من الفلسفات الأخلاقية المنافسة إلى النفس موضعا محددا للواجبات الأخلاقية، ومن شأن هذا أن يجوّز الإكراه في المجال الخاص. غير أن هذا المسار مغلق في نظرية مل؛ لأنه ينكر بشدة أي موضع في نسقه لفكرة واجب المصلحة الذاتية، أو الواجب إزاء النفس. وفي عمله *On Liberty* يقابل مل بقوة بين انتهاكات الواجبات الأخلاقية

> وأخطاء المصالح الذاتية التي لا تعد بشكل مناسب عملا لا أخلاقي، ولا تشكل، بأي أسلوب تمارس، عملا شريرا. قد تكون دليلا على أي قدر من الحمق، أو الرغبة في الكرامة الشخصية واحترام الذات؛ غير أنها لا تكون موضع استنكار إلا حين تنتهك واجباتنا إزاء الآخرين ... ما يسمى بالواجب إزاء النفس ليس ملزما اجتماعيا، ما لم تجعله الظروف في الوقت نفسه واجبا إزاء الآخرين. إن مصطلح الواجب إزاء النفس، حين يعني أي شيء أكثر من الحذر من العواقب، إنما يعني احترام الذات أو التنمية الذاتية للقدرات؛ ولا أحد مسؤول على أي من هذا إزاء أقرانه من الخلق (CW 18:279)

وفي حين يقوض مل واجبات المصالح الذاتية، فإنه يقبل تماما ويشجع على فضائل المصالح الذاتية. إن لفضائل المصالح الذاتية موضعها المحدد في مجال الجدارة القيمية والفضيلة في فن الحياة، ولذا فإن قواعد التفاعل تنتمي إلى هذا المجال.

> تدين الكائنات البشرية لبعضها البعض بالعون كي تميز بين الأفضل والأسوأ، كما تشجع على اختيار الأول وتنكب الأخير. ويتوجب عليها دوما دفع بعضها البعض إلى المزيد من ممارسة قدراتها

> الأسمى ... غير أنه لا مبرر لأي فرد ولا لأي عدد من الأفراد في أن يقول لمخلوق بشري آخر بلغ مرحلة الرشد ألا يفعل بحياته تحقيقا لمصالحه ما اختار أن يفعل بها ... فإنه في هذا الجانب من الشؤون البشرية، للشخصية الفردية مجالها المناسب من الفعل ... قد يهيأ للمرء عون، وقد يحض على جعل إرادته قوية ... غير أنه في النهاية الحكم الفصل. الأخطاء المرجح أن يرتكبها ضد النصح والتحذير أفضل من خطأ السماح للآخرين بتقييده بما يعتبرونه في صالحه. (CW 18:277)

باختصار، لا مكان لقواعد التفاعل في مجال الأخلاق ـ القسر والجزاءات ـ في مجالي الفضيلة الآخر.

وبالعودة إلى منطقة الإلزام الأخلاقي، لدينا فهم معزز لمجالها (مجال الأخلاق) ودورها (حماية المصالح البشرية الحيوية) المناسبين. وبهذه الأدوات، نستطيع أن نعود الآن إلى مسألة نفعية-الأفعال ونفعية-القواعد.

الأخلاق: نفعية-الأفعال ونفعية-القواعد

عادة ما يؤول مل على أنه نصير لنفعية-الأفعال ونفعية-القواعد في آن واحد، فيما يجادل بعض الشراح المعاصرين عن أن نظرية مل، حين تحدد بدقة، ليست نظرية نفعية-أفعال ولا نظرية نفعية-قواعد، أو أن هناك مشاكل في وضعه بشكل راسخ في أي من هذين المعسكرين. وغالبا ما تدور هذه المناقشات وفق وعي بأهمية «فن الحياة» إطارا لموقف مل[٣]. غير أنه يتعين تقصي مسألة نفعية-الأفعال ونفعية-القواعد في سياق بنية فلسفة مل الأخلاقية والنطاق المحدد للأخلاقيات ضمن هذا الإطار. يلزمنا أيضا أن نبدأ بتعريف هذين الضربين من النفعية، والبحث عن شواهد نصية على القراءة المقترحة.

---

(3) See West 2004, Skoruoski 2005, 2006, Fuchs 2006, Eggleston and Miller 2007.

نفعية-الأفعال ونفعية-القواعد شكلان من أشكال العاقبية، التي تقر أن صوابية وخطئية الأفعال تحددان بعواقبها، خصوصا، في حالة النفعية، العواقب التي تعزز السعادة أو النفع. وفق النفعية، معيار أو محك صوابية أو خطئية الأفعال مؤسس على تعزيز السعادة أو النفع والتقليل إلى الحد الأدنى من البؤس أو المعاناة الناجمة عن مثل هذه الأفعال. ويركن كل من أنصار نفعية-الأفعال ونفعية-القواعد إلى مبدأ النفع لتأصيل ما يتخذون من قرارات. وحسب نفعية مل، فإننا نقوّم ونقدّر نقديا الكثير من الأشياء، مثل القواعد الأخلاقية، والقواعد، والشخصية، وغايات كل الفنون الأخلاقية العملية الخاصة بالحياة الاجتماعية والسياسية، باستخدام محك أو معيار النفع هذا. وفي مسألة التقويم الأخلاقي للأفعال، تقابل العاقبية بالنظريات الواجبية التي ترى أن فئات بعينها من الأفعال، مثل الجريمة، والكذب، وإخلاف الوعد، خاطئة في ذاتها، وليس لمجرد أنها تفضي إلى أية عواقب وخيمة.

ويزعم أنصار نفعية-الأفعال أننا نقرر ما هو صائب أو خاطئ أخلاقيا عبر فحص عواقب تعزيز فعل بعينه في موقف بعينه أو في مجموعة من الظروف. وهذا يوظف نهجا يتناول كل حالة بمفردها بغية تحديد الفعل الصائب والإلزام الأخلاقي. وهكذا فإن نفعية-الأفعال شكل من أشكال العاقبية المباشرة. ويتطلب اتخاذ القرارات الأخلاقية وجود أشخاص يدققون في البدائل المتوفرة أو مسارات الفعل البديلة الممكنة ويختارون مسار الفعل الأرجح أن ينتج القدر الأعظم من السعادة. ويلزم من يتبنى نفعية-الأفعال تتبع مسار الفعل العيني الأرجح أن يعزز القدر الأعظم من الخيرات. في المقابل، يزعم نصير نفعية-القواعد أن الأشخاص الأخلاقيين يلبون أو يقومون بواجباتهم عبر تطبيق قواعد أخلاقية عامة، وهذه القواعد هي نفسها قواعد أخلاقية مبررة، ما يصفه مل بالمبادئ الأخلاقية الثانوية، ومثالها القاعدة التي تحظر ارتكاب الجرائم. والقواعد مبررة بدورها وفق عواقبها، أي عواقب تبنيها بشكل عام أو سائد. وتكون القواعد مبررة إذا كانت تنتج الموازنة الأعظم من السعادة على حساب المعاناة حال تبني الأشخاص الأخلاقيين إياها. وكما سوف نرى، ثمة تنويعات عديدة لهذا الموقف.

ويؤمّن مبدأ النفع محك أو معيار تحديد الفعل الصائب أخلاقيا. غير أن المسألة المتعلقة بأفضل إستراتيجية لكيفية السلوك بغية إنتاج القدر الأعظم من السعادة مسألة

منفصلة، وتظل مفتوحة. الإستراتيجية الأكثر شيوعا عند أنصار نفعية-الأفعال هي تطبيق القواعد الأخلاقية المتعارف عليها، كالقواعد التي تحظر ارتكاب الجرائم والسرقة وتأمر بالبر بالوعود وقول الصدق. وتعد هذه الإستراتيجية مفضلة على إستراتيجية محاولة اتخاذ قرار في كل مناسبة بخصوص ما يعظّم السعادة مباشرة. وهكذا غالبا ما يرتبط «تصور إستراتيجي» ما للقواعد الأخلاقية بنفعية-الأفعال (Berger 1984, 82-120). غير أن هناك عمليا تداخلا لا يستهان به بين هاتين المقاربتين. ذلك أنه بمقدور نفعية-الأفعال أن تزعم وغالبا ما تزعم أن تعظيم النفع في الحالات العينية يؤمن المحك الصحيح للفعل الصائب، وأن أفضل *إستراتيجية قرارات* يمكن تبنيها تتعين في تطبيق قواعد أخلاقية مبررة بدلا من محاولة حساب نفع كل مسار فعل ممكن في كل حالة. الحال أن معظم أنصار نفعية-الأفعال يتبنون بالفعل إسترتيجية تطبيق قواعد مبررة، يعتبرونها قواعد عملية تقريبية. وهم يطبقون القواعد الأخلاقية الثانوية أو المتعارف عليها. ويقول مل إن هذه القواعد قد تبطل بحيث يلجأ مباشرة إلى مبدأ النفع في الحالات الاستثنائية. قد نجد أنفسنا في ظروف غير عادية ملزمين باعتبار ما إذا كان يتوجب علينا انتهاك قاعدة أخلاقية ثانوية محصنة تماما بغية تجنب حدوث كارثة. ونادرا ما نواجه أي شكل من أشكال النظرية الأخلاقية، أكانت نفعية أم خلاف ذلك، لا تسمح بانتهاك قاعدة أخلاقية من أجل تجنب حدوث كارثة. أيضا، يتعين علينا في حال تضارب القواعد أن نحدد القاعدة التي يتوجب أن تسود.

ثمة أيضا تنويعات متعددة من نفعية-القواعد. ونسبة إلى مقصدنا، التنويعتان الأبرز والأكثر واعدية هما تنويعة «التعميم النفعي» وتنويعة «القانون الأخلاقي». ولنظريات «القانون الأخلاقي» بدورها تنويعتان فرعيتان: القوانين الأخلاقية الفعلية أو المتعارف عليها، والقوانين الأخلاقية المثالية. غير أنه من اللافت أن كل تنويعات نفعية-القواعد تقر أن القواعد على درجة من القوة بحيث لا يسمح للاشخاص بانتهاك أو اختراق قاعدة أخلاقية مبررة في حالة بعينها لمجرد أنهم يحكمون بأن قدرا ضئيلا من السعادة سوف ينجم عن هذا الانتهاك. في كل تنويعات نفعية-القواعد، تحوز القواعد المبررة على قوة تكفي لمقاومة السماح بانتهاكها بسبب زيادة متواضعة في النفع الناتج في ظروف بعينها.

ولدى نفعية-الأفعال بالفعل موضع للقواعد الأخلاقية، غير أنها تعد موجهات عامة توجز نتائج تراكم الخبرات والحكمة البشرية الماضية. وفي كتابه *Utilitarianism*، يرد مل بقوة على الاعتراض القائل: إن النفعية تعاني من خلل؛ لأنها تطلب منا اتخاذ قرارات أخلاقية مؤسسة على عواقب الفعل، في حين أنه «ليس ثمة وقت، سابق على الفعل، لحساب وتقدير آثار أي مسار سلوكي على السعادة العامة» (CW 10:224). ويفترض هذا الاعتراض أن الأشخاص النفعيين سوف يهدرون الكثير من الوقت في حساب عواقب مسارات الأفعال المتاحة وقليلا من الوقت في القيام بالفعل. وثمة اعتراض آخر يزعم أنهم عرضة للخطأ بحسبان أن القدرات العقلية لا تناسب مهمة توقع كل العواقب التي قد تنجم عن أي بدائل متاحة. ويعرض رد مل ركونه إلى القواعد الثانوية أو نتائج مبدأ النفع، حيث يقول إن الناس كانوا يتعلمون عن نزوعات الأفعال عبر مجمل التاريخ البشري ويعرفون تماما أن الجريمة والسرقة عوائق للسعادة. وهكذا فإن هذا الاعتراض لا يزعج مل. «إنه في حقيقة الأمر افتراض غريب أنه لو اتفق الجنس البشري على اعتبار النفع محكا للأخلاقيات، لظلوا يختلفون على ما هو نافع، ولما قاموا بأي شيء حيال تعليم أبنائهم أفكارهم في هذا الخصوص، وفرضها بالقانون والرأي» (CW 10:224). لقد اكتسب البشر خبرة لا يستهان بها حول آثار أنواع الأفعال على السعادة. غير أن هناك أيضا براحا واسعا للتحسن والتقدم. وينوه مل إلى أنه يعتبر القواعد الأخلاقية، مثل سائر مدركات فن الحياة، قابلة للتحسن، وإلى أنه يتوقع حدوث تقدم أخلاقي. «غير أن اعتبار قواعد الأخلاق عرضة للتحسن شيء، وإغفال كل التعميمات المتوسطة كلية ومحاولة اختبار كل فعل فردي مباشرة وفق المبدأ الأول شيء آخر. إنها فكرة غريبة أن الاعتراف بمبدأ أول يتناقض مع قبول مبادئ ثانوية» (CW 10:224). ما يقوله النقاد هنا مجرد هراء، أو هكذا يزعم مل. ذلك أن التربية المناسبة تضمن الدراية بأساسيات الصواب والخطأ، والحكمة والحمق. «ومهما كان المبدأ الذي نتبنى مبدأ أساسيا للأخلاقيات، فإننا نكتسب مبادئ فرعية نطبقه بها: وليس بمقدور استحالة الاستغناء عنها، كونها مشتركة بين كل الأنساق، أن تشكل حجة ضد أي واحد بعينه» (CW 10:225).

ويسلم مل بأنه لا غنى عن القواعد الأخلاقية. غير أن هذا يثير السؤال عن منزلتها. هل هي قواعد نفعية-الأفعال، أو أنها قواعد نفعية-القواعد الأقوى.

ويشير مل أيضا إلى أن القواعد الأخلاقية المطلقة التي لا تقبل أية استثناءات مجرد محض خيال، إذا لا سبيل للحصول عليها في الحياة الواقعية. هكذا يقول «إن كل المذاهب الأخلاقية التي يتنباها «أشخاص عقلاء» تجوّز أن تعرض لنا الحياة الأخلاقية الواقعية بشكل منتظم مواقف اعتبارات أخلاقية متضاربة. والشؤون البشرية معقدة إلى

> حد يحول دون تشكيل قواعد سلوكية لا تشترط أية استثناءات، ويكاد لا يكون هناك نوع من الأفعال يعرض على أنه ملزم دائما أو موضع شجب مستديم. لا معتقد أخلاقيا لا تخفف صرامة قوانينه، عبر منح قدر من الحرية، تقع تحت طائلة مسؤولية الشخص الأخلاقية، للتكيف مع غرائب الظروف ... وليس هناك نسق أخلاقي لا تظهر وفقه حالات إلزام متضاربة صريحة. (CW 10:225)

إن مثل هذه المواقف المتضاربة جزء لا يتجزأ من الحياة الأخلاقية، وليس لنا أن نتظاهر بأنه بمقدور أية فلسفة أخلاقية أن تجعلها تختفي. وفق ذلك، فإنه يتعين أثناء مواجهة سيناريوهات الحياة الواقعية اعتبار اللجوء إلى معيار نهائي لاتخاذ الحكم مجرد معين للناس العقلاء. وحين تواجه التعارضات الناس، فإن سجايا الحكمة والفضيلة التي تربوا واعتادوا عليها تكون معينة هي الأخرى.

ولتفسير مل لحسم التضارب الأخلاقي مضامينه نسبة للتصنيف الوجيه لنظريته؛ لأن هذا التفسير يعارض حل نفعية_الأفعال. حين يواجه الأشخاص الذين يخوضون في تشاور أخلاقي حقوقا وواجبات متضاربة، فإنهم يلجأون إلى مبدأ النفع. ويرى مل أن لدى النفعية ما تعوزه الكثير من الأنساق الأخلاقية الأخرى، حكم يقرر أي مبدأ ثانوي يحوز سلطة ويكون ملزما، كما يؤكد أن دور وسلطة مبدأ النفع في مثل هذه الأحوال هو الحكم في التضارب بين المبادئ الثانوية. وهذا موقف نزعة قوية شطر نفعية-القواعد. ليس هناك إلزام أخلاقي قائم يعظّم النفع ببساطة، كما قد يقترح نصير نفعية-الأفعال في النظرية. ويذهب مل إلى أنه «يتعين [علينا] أن نتذكر أنه لا يتوجب اللجوء إلى المبادئ الأولى إلا في حالات التضارب تلك بين المبادئ الثانوية. ليست هناك حالة إلزام

أخلاقي لا يقحم فيها مبدأ ثانوي ما؛ وإذا كان مبدأ ثانويا واحدا، نادرا ما يكون هناك أي شك حول هويته» (CW 10:226). بتعبير آخر، ليس لدينا واجب مستمر بأن نعظم النفع دوما، أو بأن نخترق قاعدة أخلاقية مكرسة لمجرد أننا قمنا بحسابات بينت أن القيام بذلك سوف يزيد النفع قليلا. ذلك أن دور مبدأ النفع الحاكم مقيد بتحديد القاعدة الأخلاقية التي تحوز سلطة أو أولوية في مواقف التضارب. وسلطته لا تصل حد تجويز انتهاكات القواعد من أجل تحقيق نفع ضئيل. إن سيناريو التضارب الأخلاقي هذا الذي شكله الخصوم لا ينطبق على صيغة مل في المداولة النفعية.

مسألة قوة القواعد وفق النزعة النفعية خلافية وقد أثارت جدلا واسعا. هل يتوجب التخلي ببساطة عن القواعد أنى ما استبين أن ثمة نفعا حتى لو كان ضئيلا ينجم عن انتهاكها؟ وإذا كان ذلك كذلك، فسوف يكون لدى نقاد النفعية صيدا سهلا. إذا كان في الوسع رفض القواعد ببساطة، فإن القواعد الأخلاقية في مثل هذا النسق غاية في الاضطراب. سوف يكون مسلك الأشخاص الذين يعولون على هذا النسق في المداولة الأخلاقية غير جدير بالركون إليه ولا بالثقة فيه، وسوف يتعين الإحجام عن الثقة في مؤسسة القواعد الأخلاقية واحترام مثل هذه القواعد. إن أنصار نفعية-القواعد يدافعون عن تطبيق القواعد النافعة بوجه عام؛ لأن هناك خطرا حقيقيا في تقويض الثقة في التوقع الوجيه باحترام القواعد الأخلاقية حال تشجيع الأشخاص على انتهاك القواعد في مناسبات بعينها. وحسب أنصار نفعية-القواعد، يتوجب علينا تبني القاعدة حتى لو كان تطبيقها في مناسبة بعينها لا يؤدي إلى أفضل العواقب. وبطبيعة الحال، وكما سبق أن لاحظت، سوف يقوم أنصار نفعية-الأفعال غالبا بالشيء نفسه. ولكن بالرغم من هذا التقارب على المستوى العملي، غالبا ما يعتبر هذا العامل الخط الفاصل بين أنصار نفعية-القواعد وأنصار نفعية-الأفعال. ذلك أن نهج تناول الحالات كل على حدة الذي يتبناه أنصار نفعية-الأفعال سوف يحثهم فيما يبدو، أقله على مستوى النظرية، على اختراق القاعدة في مناسبات بعينها وتفضيل السلوك الذي يحقق كسبا نافعا ضئيلا في هذا الموقف.

ثمة مسألة أخرى تستدعي التفصيل. إن أنصار نفعية-القواعد يشكلون نهجا للتعامل مع حالات التضارب المتوسطة بين القواعد الأخلاقية حال نشوئها. وفيما يجادل مل،

حقيقة أن النظرية تهيئ للحكم عونا في شكل مبدأ النفع إنما توضح أبرز مكامن قوتها. غير أن هناك براحا لقراءات مختلفة لكيفية تصور مل لهذه العملية المتوسطة. هل يعتبرها مل إجراء يحدد فيه مبدأ النفع القاعدة الأهم، القاعدة التي تحظى بالأولوية، أو أنه يعتبرها وفق تحديد نطاق كل قاعدة منافسة، بحيث يعتد بشكل إضافي بالاستثناءات والتعقيدات؟ في حالة حدوث تضارب بين القواعد الأخلاقية، ثمة طريقتان في رؤية كيف تقوم نظرية مل بإنجاز عملية التحكيم. أي دور يقوم به مبدأ النفع حال اللجوء إليه في حل حالات التضارب؟ هل يقوم بوزن المنافع المتوقع الحصول عليها عبر تطبيق قاعدة أو أخرى من هذه القواعد؟ أو أن المبدأ يقوم بدور تقصي نطاق كل قاعدة من القواعد المتنافسة، وتحديد القاعدة الواجب تطبيقها، في الظروف المعنية؟ يصعب هنا حسم هذه المسألة بشكل قاطع؛ لأن عرض مل يستخدم لغة تتعلق في آن بالوزن والأولوية، من جهة، والنطاق والحدود، من أخرى. أكثر من ذلك أن هذه اللغة تستخدم أحيانا في الفقرة نفسها.

وفيما يوضح مل، حتى القواعد الأخلاقية الأساسية لديها استثناءات. في البداية يشير إلى أن قواعد الأخلاق الثانوية مكملة لنسقه وتتسق تماما مع دور مبدأ النفع بوصفه الأساس النهائي. بعد ذلك يوضح أنه حتى القواعد بوصفها مركزية في الأخلاق، مثل القاعدة التي تحظر الكذب وتشترط قول الصدق، لديها استثناءات، وثمة أنواع بعينها من الاستثناءات متفق عليها من قبل أنصار النزعة الأخلاقية. وهو يضرب مثال استثناء القاعدة التي تحظر الكذب، حيث يعمد المرء إلى التكتم على معلومات بعينها عن «مجرم» أو شخص يعاني من مرض عضال؛ لأن القيام بذلك سوف يحول دون «ضرر عظيم وغير مستحق» (CW 10:233). إننا نخفي معلومة تقول إن عزيزا قد قتل في حادث سير عن شخص تعرض لإصابة بليغة في الحادث نفسه خوفا على حياته، ونبلغه بها بعد تخطيه مرحلة الخطر. وإذا كنا نؤوي امرأة هربت من زوجها الذي هدد بقتلها إذا تركته، فإننا نكذب عليه حين يأتي إلينا باحثا عنها. بعد ذلك، يضيف مل:

> ولكن لكي لا تعم الاستثناءات بحيث تتجاوز الحاجة إليها، ولكي لا يكون لها سوى الأثر الأدنى على إضعاف التعويل على قول الصدق، يتعين أن ندرك هذا الاستثناء، وأن نعيّن إذا أمكن حدوده،

> وإذا كان لمبدأ النفع أية قيمة، يتوجب أن يكون مفيدا في مقارنة المنافع المتضاربة، وفي تحديد النطاق الذي تكون فيه الغلبة لأحدها. (CW 10:223)

المسألة التأويلية تطل برأسها؛ لأن مل يستخدم في هذه الفقرة كلمات تتعلق بكل من الوزن والنطاق. وهو يكرر في دراسة بعنوان «Whewell on Moral Philosophy» (ويول في الفلسفة الأخلاقية)، أنه لكل القواعد الأخلاقية استثناءات، لكن الأمر المهم هو وجوب دمج الاستثناءات في قاعدة أكثر تركيبا تحدد نطاق القاعدة الأخلاقية وحدود سلطتها خارج هذا النطاق:

> الأمر المهم هو وجوب أن يكون الاستثناء نفسه قاعدة عامة؛ بحيث لا يتسنى له، لكونه ذا مدى محدد، ولكونه لا يترك المنافع لحكم المعنى المحابي في الحالة العينية، أن يقلق استقرار القاعدة الأوسع في الحالات التي لا يسري عليها مبرر الاستثناء. (CW 10:183)

هكذا يتبقى بعض الشك بخصوص أفضل سبل تأويل إجراء مل التحكيمي حين نطبق مبدأ النفع في حالة حدوث تضارب ظاهر بين القواعد. هل يقوم المبدأ بوزن نتاجات تطبيق كل قاعدة، أو يعين نطاق السلطة الشرعية التي تحوزها كل قاعدة في تحديد أي القواعد يتوجب تطبيقها؟

يحين الآن، بالتعويل على هذه التعريفات والمناقشات المبدئية، دور النظر في بعض الشواهد النصية بغية تأويل مل على أنه نصير لنفعية-الأفعال. لا ريب أن هناك فقرات في *Utilitarianism* يبدو أنها تدعم هذه القراءة. أبرزها كون عرض مل الاستهلالي لمبدأ النفع ذا مسحة نفعية-أفعال. تذكر أن مل يقر أن «المذهب الذي يقبل النفع أو مبدأ السعادة الأعظم أساسا للأخلاقيات يقر أن الأفعال تكون صائبة بقدر ما تنزع إلى تعزيز السعادة، خاطئة بقدر ما تنزع لإنتاج عكس السعادة» (CW 10:210).

ولكن بالرغم من وجود فقرات في أعمال مل يمكن قراءتها على نحو وجيه على أنها تدعم تأويلا ذا مسحة نفعية_أفعال، ثمة مبرر قوي وحاسم ضد قبول هذا على أنه التأويل الأدق لمل. يبدو أن نفعية-الأفعال مستبعدة من التنافس من قبل ذات بنية فلسفة مل الأخلاقية نفسها، التي تضع حدودا راسخة لنطاق الأخلاق والإلزام ضمن هذا الصرح. وكما سبق أن جادلت، إذا كان نطاق الأخلاق مقيدا ومحددا، فإنه لا يصح أن نكون ملزمين أخلاقيا بتعظيم النفع في كل حالة أو يكون لدينا إلزام قائم بالقيام بذلك. في مجالات فن الحياة المصاحبة، لسنا ملزمين بتعظيم السعادة. الحال أنه ليس لدينا أي إلزام، رغم أنه قد تكون لدينا التزامات طوعية. غير أن هذا الإلزام الأخلاقي القائم نفسه، الذي يشترط أن الناس ملزمون أخلاقيا بالقيام في كل الأحوال بالأفعال التي تعظم النفع، شرط أساس في نفعية-الأفعال. غير أن شرط نفعية-الأفعال هذا يقوض بشكل خاص ومتكرر على يد مل. الاعتراض الذي يوجه عادة ضد نفعية-الأفعال، أنها تطلب منا أن نكون «قديسين أخلاقيين»، نجاهد من أجل تعظيم النفع في كل فعل نقوم به، اعتراض لا يزعج نفعية مل. إن مل يرفض ما يصفه بازدراء «بالثمالة بالأخلاق». وفي حين أن مل نفسه لا يستخدم عبارة نفعية-الأفعال ونفعية-القواعد، فإن حججه تقوض فيما يبدو بشكل حاسم كل محاولة لتصنيفه نصيرا لنفعية-الأفعال وفق التعريف السائد لهذا التعبير.

وإذا كانت بنية نظرية مل تستبعد إمكانات تأويل نفعية-أفعال، فما إمكانات فرعي نفعية-القواعد الأساسيين؟ قد تبدو التنويعة الأولى، التعميم النفعي، واعدة أول هلة. ذلك أن مل يوظف هذه التنويعة. مثال ذلك، تراه يقول في *Utilitarianism* إنه

> في حالات الامتناع ـ حالة الأشياء التي يمسك عنها الناس لأسباب أخلاقية رغم أن العواقب في الحالة المعنية قد تكون مفيدة ـ لن يكون من النافع للعاقل ألا يدرك بوعي أن الفعل ينتمي إلى فئة ضارة، حال القيام به بشكل عام، وأن هذا هو أساس الإلزام بالإمساك عنه. (CW 10:220)

ولكن رغم أن مل يستخدم عبارات تنويعة التعميم النفعي من نفعية-القواعد في بعض الأحيان، فإنها مستبعدة أيضا. ففي فقرات أخرى يقول صراحة إن التعميم القاعدي البسيط يغفل بعض العناصر والعوامل التي يتعين على الأشخاص اعتبارها في المداولة الأخلاقية. مثال ذلك، نجد أن مل يلوم بتنام تحديدا على تقييد اعتبار مثل هذه التعميمات في التأمل الأخلاقي. إنه يقول إنه يجد خللا في تصور بتنام لأنه «عادة ما يقدّر التوبيخ أو اللوم الذي يستحقه نوع بعينه من الأفعال بالاقتصار على حساب عواقب هذا الفعل حال ممارسته بشكل عام» (CW 10:8). وهو يشير إلى السجايا الشخصية على أنها الملامح التي يغفلها بتنام. مثال ذلك: تؤدي الممارسة العامة للسرقة أو الكذب إلى عواقب وخيمة.

> غير أن هذه العواقب الوخيمة لا تشكل مجمل حالات الإمساك الأخلاقية عن رذيلتي السرقة أو الكذب. سوف تكون رؤيتنا في علاقة هذه الممارسات بالسعادة العامة جد ناقصة لو أننا افترضنا وجودها منفردة ومعزولة. كل الأفعال تفترض نزوعات بعينها، وعادات يمارسها العقل والقلب، قد تكون هي نفسها حالات متعة أو شقاء، ويتعين أن تكون مثمرة في عواقب أخرى، مغايرة لتلك الأفعال ذاتها. لا أحد سارق أو كاذب دون أن يكون الكثير غير ذلك: وإذا كانت أحكامنا ومشاعرنا بخصوص من أدين بأي من هاتين الرذيلتين مؤسسة فحسب على نزوع السرقة والكذب الخبيثين فإنها سوف تكون محابية وناقصة. (CW 10:7)

فضلا عن ذلك، فيما يضيف مل، نخطئ حين لا نعتبر ما إذا كان فعل أو عادة ما شاهدا على شخصية خبيثة، شخصية مختلة من حيث السجايا التي تفضي إلى السعادة. باختصار، ينتقد مل بتنام لإغفاله أهمية الشخصية. وفي *Utilitarianism* يؤكد مل الترابط بين الفعل والعادات والشخصيات الجديرة بالثقة.

> ولكن بقدر ما يكون غرس شعور حساس بالصدق من أكثر الأفعال نفعا، وبقدر ما يكون إضعاف هذا الشعور من أشد الأفعال ضررا،

> وهذه أشياء يمكن أن يعين عليها سلوكنا؛ وبقدر ما يقوم به أي انحراف، حتى إن لم يكن متعمدا، عن الصدق من إضعاف للثقة فيما يقوله البشر ... نشعر بأن انتهاك قاعدة تحوز مثل هذا النفع السامي، تحقيقا لنفع راهن، ليس نافعا. (CW 10:223)

وفق هذا، يحتمل أن نظرية مل تناسب أكثر ما تناسب تنويعة نفعية-القواعد الثانية، نفعية «القانون الأخلاقي». تعول هذه التنويعة على تحديد الإلزامات والواجبات عبر رؤية موضعها في قانون أخلاقي تام، فئة شاملة من القواعد الأخلاقية. القانون الأخلاقي هو القانون الذي يضع مجموعة أو فئة قواعد الأخلاق التي تنتج القدر الأعظم من السعادة حال استيعاب معظم أعضاء المجتمع هذا القانون وتطبيق القواعد الموصى بها فيه. والقوانين الأخلاقية تنقسم بدورها إلى صنفين، فعلية أو عرفية، ومثالية. في الحالين يمكن رؤية توكيد مل على التربية والتطوير على أنهما مرتبطان أخلاقيا مع الأخلاق على أنه يؤمّن الشرطين الضروريين، التدريب والغرس الأساسيين، بحيث يتم استيعاب القوانين وتبنيها بشكل عام. وهكذا فإنه يأخذ في اعتباره ما يشكو مل من إغفال بتنام إياه، شخصية وتربية الأشخاص الأخلاقيين. غير أنه يوجد في العملية التربوية هذه برنامجًا لترسيخ السجايا التي تفضي إلى الجدارة بالثقة، والرحمة والتعاطف. إن الأشخاص الأخلاقيين يدركون أهمية احترام وحماية مصالح الآخرين الحيوية، ذات المصالح التي صممت القواعد الأخلاقية لتأمينها عبر الضمانات الاجتماعية. وفلسفة مل في التربية مصممة لتأمين الدعم الاجتماعي والمؤسسي اللازم للامتثال للقانون الأخلاقي.

ولكن ماذا عن حظوظ القانون الأخلاقي الفعلي قبالة القانون الأخلاقي المثالي؟ في محاولة تحديد أي من هذين المنافسين يؤمّن القراءة الأفضل لمل، نواجه مأزقا مأتاه إيمان مل الأساسي بالتقدم الإنساني، الذي يشمل التقدم الأخلاقي. إذا كان يتوقع تحسن القوانين الأخلاقية عبر الزمن، فإن كلا من القوانين الأخلاقية الفعلية والمثالية يواجه صعوبة إزاء هذا التقدم المتوقع. يقر تأويل القانون الأخلاقي المثالي أن القانون في صميم مجمل فئة القواعد التي تنتج القدر الأكبر من السعادة حال قبولها وتبنيها بشكل عام. والمشكلة التي تواجه هذا التأويل أن مفاد تصور القواعد هو أنها مثالية

أصلا، أي أنها أفضل ما تكون من حيث تأثيرها في السعادة البشرية. غير أن مل يتوقع هنا حدوث تقدم مستمر في قواعد الأخلاق، تماما كما يتوقع تقدما مستمرا ضمن الشؤون البشرية بوجه عام. إنه يقول في *Utilitarianism* إن «لوازم مبدأ النفع، مثل مدركات كل فن عملي، عرضة لتحسن غير محدود، وفي وضع تقدمي للعقل البشري، يتواصل تحسنها إلى الأبد» (CW 10:224). ولنتذكر أنه يزعم في دراسته «Auguste Conte» أن «مجال الواجب الأخلاقي، في المجتمع المتطور، يتسع دوما. وحين يصبح ما لم يكن فضيلة سائدة فضيلة سائدة، فإنه سوف يعد ضمن الإلزامات، في حين تظل درجة تجاوز ما أصبح سائدا جديرة بالثناء فحسب» (CW 10:338).

ولكن إذا كانت النظرية تتوقع أن يطرأ تحسن، فكيف تعد القواعد المتضمنة فيها مثالية؟ هذا ما يوجب على تأويل القانون المثالي أن يأخذ في اعتباره هذا المأزق. وثمة قراءة وجيهة تقر أن موضع السلوك الذي يعمل من أجل التقدم هو منطقة الفضيلة أو النبل، كما يقول مل صراحة في «Auguste Conte»: «حين يؤدي التحسن إلى جعل السلوك الأفضل مقبولا بوجه عام، وتتطور القواعد بحيث تصبح جزءا من القانون الأخلاقي العرفي الفعلي في المجتمع، آنذاك؛ وآنذاك فحسب، تنتقل من منطقة الفضيلة والنبل إلى منطقة الأخلاق. وهكذا يمكن اعتبار سلوكات المصلحين الأخلاقيين من أمثال مل في معاركه النشطة على أنها تعرض نماذج للنشاط الفاضل الذي يتجاوز ويسمو عادة على ما تشترطه الأخلاق. هؤلاء هم مُثل الشخصية الفردية الذين يحتفي بهم مل في *On Liberty*. وبعملهم من أجل التقدم، يسترشد المصلحون، من أمثال مل نفسه، بحقيقة أن ما هو «فضيلة غير سائدة» في عصرهم سوف يصبح فضيلة سائدة بما يكفي لجعل السلوك المعني ضمن منطق الأخلاق.

القواعد العرفية أو السائدة، المقبولة والمستوعبة بشكل عام، لا تواجه هذه المشكلة. غير أن قراءة القانون الأخلاقي العرفي تواجه اعتراضا مؤداه أن القوانين الأخلاقية الفعلية في أي مجتمع تعاني من نقص واختلال لافتين-وهذا ما يجعل مل يتوقع إجراء تحسينات عليها. وفي حين أن تصور سلوك المصلحين الأخلاقيين على أنه نشاط فاضل جدير بالثناء قد يشكل حلا وسطا وجيها، فإنه من غير المرضي إلى حد ما الزعم بأن معارك مل النشطة، للتغلب مثلا على الاضطهاد الأسري وسوء معاملة النساء والأطفال وممارسة

العنف ضدهم، يمكن أن تعد مجرد عمل فاضل. ومن بين المضامين المقلقة فيما يبدو أن العنف الأسري لا يكون خطأ أخلاقيا إلى أن تصبح القاعدة التي تحظر مثل هذا النوع من العنف جزءا من القانون العرفي في المجتمع. على ذلك، فإن هذا المضمون المقلق بعينه لا يلزم عن الفصل بين الأخلاق والفضيلة. الحقوق الأساسية التي تحفظ الأمن والحرية تحظر أصلا عمليات الاضطهاد والعنف ضد النساء والأطفال التي قاومها مل. ومثل هذه الحقوق مكونات محصنة أصلاً في القانون الأخلاقي في مجتمع مل. ولنا أن نعتبر المعارك التي يخوضها النشطاء على أنها تدور حول تطبيقها؛ لجعل الناس يدركون أن القواعد المقبولة لا تطبق بشكل معقول، وقد تدور أيضا حتى حول مداها. ويعين هذا التأويل لعملية الإصلاح الأخلاقي على التخفيف من حدة المأزق الذي يثيره التقدم الأخلاقي للتأويلين العرفي والمثالي للقانون الأخلاقي في نظرية مل الأخلاقية. وهكذا يبدو أن القواعد الأخلاقية العرفية، المقبولة والمستوعبة والمتبناة بشكل عام، أكثر مناسبة لتصور مل للأخلاق، كما سبق أن عرضنا أساسياته. ويتعين وضع هذا في سياق فن الحياة، حيث تعزيز الفضيلة مصاحب للأخلاق.

ومن شأن هذا أن يرسم إحداثيات نظرية مل الأخلاقية والعلاقة بين مجالات الأخلاق (بما فيها العدالة) والفضيلة والنبل المصاحبة. ثمة مسائل تحكيمية تثار في تحديد الموازنة المناسبة ضمن مجالات فن الحياة، حين يحدث توتر بينها أو شد صوب اتجاهات مختلفة. وفي مجال الأخلاق، منطقة المصالح الأساسية والحيوية، الغلبة إنما تكون للأخلاق. ولكن الأسئلة تظل قائمة في التخوم والمناطق الغائمة. إن فلسفة مل الأخلاقية والسياسية قد شكلت بحيث تختبر وتهذب وتحسن في التطبيق والممارسة. ومناقشات الحرية، والتربية، والسياسات والديمقراطية، والمساواة الجندرية التي سوف أواصلها في فصول لاحقة تطرح المزيد من التوضيحات والتقويمات لنزعته النفعية.

قراءات إضافية

Berger, Fred. Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill (Berkeley. University of California Press, 1984).

Crisp, Roger, Mill on Utilitarianism (London: Routledge, 1997).

Eggleston, Ben, and Dale E. Miller, «India House Utilitarianism: A First Look,» Southwest Philosophy Review 23, no. 1 (2007), 39-47.

Fuchs, Alan E., «Mill's Theory of Morally Correct Action,» in Henry West, ed., The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism (Oxford: Blackwell, 2006), 139-58.

Hare, R. M., Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point (Oxford: Clarendon Press, 1981).

Lyons, David, Forms and Limits of Utilitarianism (Oxford: Oxford University Press, 1965).

Lyons, David, Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory (Oxford: Clarendon Press, 1994).

Skorupski, John, John Stuart Mill (London: Routledge, 1989).

Summer, L. W., «The Good and the Right,» in Wesley E. Cooper, Kai Nielson, and Steve C. Patten, eds., New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism, Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. 5 (1979), 99-114.

Sumner, L. W., Moral Foundation of Rights (Oxford: Clarendon Press, 1997).

West, Henry, An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics (Cambridge: Cambridge University Press, 2004).

West, Henry, ed., The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism (Oxford: Blackwell, 2006).

الفصل ٤

الحرية

تقديم

عادة ما يكون عمل مل *On Liberty* أول نص يواجهه قراء مل. ويتألف لب هذا العمل من دفاع مشوب بالعاطفة عن الحريات الليبرالية الأساسية. غير أن حجته تتشابك بشكل مركب مع نسيج فلسفة مل الأخلاقية والسياسية. ويقر مل مبدأ الحرية منذ الصفحات الأولى من الدراسة، حيث يقول إن الغاية من هذه الدراسة الدفاع عن المبدأ الذي يتوجب أن يحكم إلى حد يستطيع المجتمع أن يطبق بشكل مشروع أساليب القسر والتحكم على أعضائه الأفراد.

> يقر هذا المبدأ أن الغاية الوحيدة التي تكفل للبشر، فرادى وجماعات، التدخل في حرية فعل أي عدد منهم، هي حماية- النفس؛ والهدف الوحيد الذي يمكن للقوة أن تمارس بحق على أي عضو في المجتمع المتحضر ضد رغبته، هو الحول دون إلحاق الضرر بالآخرين. (CW 18:223)

وبعد هذه الصياغة الاستهلالية في شكل مبدأ مفرد، يعرض مل بعض التوضيحات. في البداية، يحلل مبدأ الحرية وفق تمييز مألوف.

> لا يصح أن يكره المرء على فعل أو على الإمساك عنه لأن ذلك أفضل له، أو لأنه سوف يجعله أسعد حالا، أو لأنه يتسم وفق حكم الآخرين بالحكمة أو الصواب. هذه أسباب وجيهة للاعتراض عليه، أو الجدل معه، أو إقناعه، أو استعطافه، ولكنها ليست مبررا لإرغامه عليه. (CW 18:223-4)

هذه هي الصياغة المعروفة لمبدأ الحرية، غير أنها ليست عرض مل الوحيد لمبدأ الحرية الموجه. فبعد عدة فصول، يوضح مل أن مذهب الدراسة يمكن أن يوجز في مبدأين:

> ... أولا، أن الفرد ليس مسؤولا أمام المجتمع عن أفعاله، طالما لم تؤثر في مصالح أحد سواه. النصح، والتوجيه، والإقناع، وتجنب الآخرين له إذا وجدوه ضروريا لصالحهم، هي الإجراءات الوحيدة التي يصح للمجتمع أن يعبر بها بشكل مبرر عن نفوره أو استهجانه لسلوكه. ثانيا، نسبة إلى الأفعال التي تكون ضارة بمصالح الآخرين، يكون المرء مسؤولا، وقد يكون عرضة للعقاب الاجتماعي أو القانوني، إذا ارتأى المجتمع أن أحدهما شرط لحمايته. (CW 18:292)

وتوجد الآن أدبيات مكثفة تتقصى وتثير الأسئلة المربكة حول تحليل مفهوم الضرر في لب مبدأ الحرية. وإذا لم يكن في الوسع تحديد مفهوم الضرر، سوف يكون مبدأ الحرية غامضا وغائما على نحو يشكك في فائدته في حماية نطاق من الحرية. غير أن هذه الرؤية المتشائمة في إمكانات المبدأ المركزي لا تعود غير وجيهة حين ندرك أنها تناسب تماما بنية فلسفة مل الأخلاقية. حقيقة أن مل يعرض مبدأ الحرية الموجه مرة في صياغة تستخدم مفهوم الضرر وأخرى في صياغة تستخدم مفهوم المصالح حقيقة مهمة. إنها تشير إلى أن مل يعتبر الضرر والمصالح مرتبطين بشكل وثيق. وهو يطرح إجابة عن هذا السؤال في الفصل ٥ من *Utilitarianism*. مبدأ الحرية هو مبدأ العدالة، يحمي الحرم الداخلي للمصالح البشرية الأكثر حيوية من أضرار غزوات الإكراه والتحكم. وفي الفصل ٣ حول الأخلاق كنت تناولت بنية فلسفة مل الأخلاقية، وعرضت إطار ما يسميه «فن الحياة». هنالك زعمت أن لبنية نظرية مل مضامين مهمة نسبة إلى الحرية. ذلك أن مبدأ الحرية مبدأ في العدالة، صحبه إلزام صريح بضمان بعض المصالح الأكثر حيوية المحصنة في شكل حقوق تتموضع في مركز النظرية. ويرسم هذا المبدأ الحدود والقيود المشروعة للإكراه الاجتماعي والسياسي الذي يمكن أن يمارس على الناس، حيث لا

يسمح به إلا في حالات إلحاق الضرر بالآخرين. ويحلل إلحاق الضرر بالآخرين على أنه انتهاك لحقوق أو واجبات تتعلق بمصالح مهمة للآخرين (مؤسسة على المصالح الحيوية). ولا سبيل لمقايضتها أو التقليل من شأنها لمجرد تحقيق قدر ضئيل من سعادة الآخرين، حتى لو كان عددهم كبيرا. ومثل هذا النوع من المقايضة تستبعده بنية نظرية مل. ذلك أن الحرية عنده أحد أكثر المصالح البشرية حيوية، والحقوق ومبادئ العدالة هي الموكلة بحمايتها. هكذا يقول:

> القواعد الأخلاقية التي تمنع البشر من إلحاق الضرر بعضهم ببعض (والتي يتعين ألا ننسى أبدا أن نضمن فيها التدخل الخاطئ في حرية بعضنا البعض) أكثر حيوية لرفاهة الكائن البشري ... وهكذا فإن الأخلاقيات التي تحمي كل فرد من التعرض للضرر على أيدي الآخرين ... عبر إعاقة حريته في السعي وراء مصالحه، هي في آن تلك التي يجزم بها في قرارة نفسه، ولديه أقوى المصالح في نشرها وفرضها بالقول والعمل. (CW 10:255-6)

وهكذا يتوجب أن تنتهك حرمة منطقة الحرية حين يتهدد حق منافس أو إلزام مهم بوجه خاص يتعلق بمصالح الآخر. إن مبدأ الحرية يحدد نطاق المجال الذي لا يكون فيه الإكراه مشروعا.

وكنت قد فحصت الحجج العامة الداعية إلى قصر التدخلات التي تتضمن إكراها على منطقة الأخلاق في الفصل ٣. وفي كتاب *On Liberty*، يرد تبرير مل النفعي العام لأهمية المصالح في الحرية والاستقلال في الفصل ٢ الذي يحمل عنوان «Of the Liberty of Thought and Discussion» (عن حرية الفكر والنقاش)، والفصل ٣ الذي يحمل عنوان «Of Individuality, as One of the Elements of Well-Being» (عن الشخصية الفردية، عنصرا من عناصر الرفاهة). ويشرح مل ويجادل في هذين الفصلين بشكل مفصل عن زعمه أن الحرية في صورها الكثيرة مكون أساسي وشرط مسبق للرفاهة البشرية وتستحق من ثم الحماية بوصفها مصلحة حيوية من النوع الذي يؤسس الحقوق. ويحظى حق الحرية في التنمية الذاتية للقدرات، خصوصا الحق

في الشخصية الفردية والاستقلالية، باهتمام خاص. ولا ريب أن التزامه بالاستقلالية، والشخصية الفردية، وبوجه عام بالتنمية الذاتية للقدرات من أشد الملامح ألفة في فلسفته الأخلاقية والسياسية. وبحسبان أن لكل أعضاء المجتمع حقا في حرية التنمية الذاتية للقدرات، وأنه يخطأ في حقهم إذا أنكرت عليهم فرص تطويرية لعيش حياة تخصهم ولم يفرضها عليهم الآخرون، فإن الحجة على هذه الحقوق تتجذر في فلسفته الأخلاقية والسياسية.

حرية الفكر والتعبير

احتفاء مل البليغ بحرية الفكر والتعبير في الفصل ٢ من كتابه *On Liberty* قراءة تلزم كل راغب في الاطلاع على الشرعة الليبرالية. ومعروف أن حرية الفكر والتعبير إحدى ركائز الليبرالية. والليبرالية متعددة الأوجه، وهذه القيمة المركزية تقوم بأدوارعديدة في فلسفة مل. وهكذا يقوم مبدأ الحرية بدور بنيوي في نظريته، حيث يرسم بعض الحدود ضمن نظرية مل في العدالة. والاستقلالية والشخصية الفردية فضيلتان وامتيازان بشريان أساسيان، وعنصران رئيسان وشرطان مسبقان للرفاهة البشرية. أيضا فإن الحرية ضرورية للسعي وراء الحقيقة واكتشافها. والناس الذين يتطلعون إلى الدفاع عن حرية الفكر وتطبيقها إنما يشقون طريقهم إلى التربية الفكرية، كما أن الالتزام بروح البحث الحر والخوض في روح التقصي، فيما يقر مل، قلب التقدم والتطور في الشؤون البشرية وقوته الدافعة.

وتعنى حجة مل على حرية الفكر والتعبير بقيمتها وفق سيناريوهات عدة. ولحجته على حرية الفكر شقان أساسيان. إنه يدافع عن زعمين رئيسين: «أننا لا نستطيع أن نتأكد إطلاقا أن الرأي الذي نحاول إخراسه باطل؛ وحتى لو كنا متيقنين، يظل إخراسه عملا شائنا» (CW 18:229). إن الانفتاح الفكري، والتسامح، وتثمين مناقب الأوجه المتعددة («تعددية الأوجه») للمسائل قيد النقاش، فضلا عن الصبر والتقمص العاطفي للخصوم، كلها ميول داعمة لتعهد فضائل العقل والفكر، كما أن الانفتاح الفكري والقدرة على التفكر العقلاني وقبول تنوع الآراء تشكل أمارات الموقف الليبرالي. ويؤلف هذا الموقف الليبرالي بين التفاعل المشبوب بالعاطفة وروح البحث من جهة، والصبر والقبول وحتى

الترحيب بالخلاف، من أخرى. الحال أن مل نفسه يجسد هذه المواقف الليبرالية، ويمكن اعتبار سيرته الفكرية معركة لا هوادة فيها ضد الدوجماطيقية والاستبداد في تجلياتهما الكثيرة. وهجومه على «استبداد العادة» بوصفه عدوا للحرية والتقدم إن هو إلا جزء من معركة منتظمة ضد الاستبداد بوجه عام (CW 18:272). إن الدوجماطيقية تحاول تشويه أو إسكات الخصوم وهي عدوة لحرية الفكر، كما أن الأضرار الناجمة عن عرقلة البحث والنقاش مفسدة بالقدر نفسه. وهذا يرتبط بالدوجماطيقية، وعدم التسامح، كما يرتبط في الحالات المتطرفة بكره الخصوم. إنه يحول أو يعوق التقدم والتطور. ووفق رؤية مل، الامتيازات البشرية لا تدخر بل تنتج منافع تأخذ سبيلها إلى المجتمع بأسره. وعلى حد تعبيره، «إن شرورية إخراس الرأي الآخر تشكل سطوا على الجنس البشري بأسره» (CW 18:229).

ويعرض الشق الأول من حجة مل سيناريو يحاول وفقه المجتمع دعم رؤية تعد في الواقع صحيحة. إن مل نصير للنزعة الخطائية، فالبشر عنده مخلوقات خطاءة تنزع إلى الخطأ في أحكامها. وعلى حد تعبير سكروبسكي «يتبنى مل الموقف الخطائي الذي يقول إنه قد يستبين إبان البحث المستمر خطأ أي شيء نعتقد في معرفته، مهما بدا يقينيا» (Skroupski 2006, 8). أي حكم أو رأي يتم تبنيه، مهما بدونا متيقنين من صحته، قد يكون باطلا. ولذا فإنه يلزمنا أن نحمي أنفسنا من خطئيتنا واتخاذ إجراءات احترازية في ضوء وعينا بها. يتعين علينا أيضا السماح بالنقاش الأكثر اكتمالا وحرية لكل المسائل، خصوصا المسائل الخلافية، لضمان ألا يحرم المجتمع، إذا كان الزعم الخلافي صحيحا فعلا، من ثمار معرفة الحقيقة. لقد استبين أن بعضا من أشهر حكماء ومفكري عصورهم مخطئون في معتقداتهم المبجلة. والخطيئة ليست أكثر ارتباطا بالعصور والثقافات منها بالأفراد. ووفق هذا، يتوقع مل أن الكثير من الرؤى المقبولة في عصره بوجه عام سوف تنكر في المستقبل. الاعتقاد السائد في عصره بأنه يتوجب أن يستمر الزواج طيلة الحياة وأن الطلاق خطأ أخلاقي، حتى في العلاقات الزوجية السيئة والعنف الأسري المتطرف، أصبح الآن موضع شك على أقل تقدير.

وحين يكون الفعل ضروريا، فإن منافع مواصلة السعي وراء الحرية لا يطرأ عليها نقص. على العكس، فيما يقول مل، «فالحرية الكاملة في معارضة وإنكار رأينا، إنما

تشكل ذات الشرط الذي يبرر افتراضنا صحته من أجل تحقيق مقاصد الفعل» (CW 18:231). وتكمن علامة الشخص العاقل في قدرته على إدراك الأخطاء وتصحيحها. قد يكون البشر خطائين، غير أن الأخطاء قابلة لأن تصحح، كما أن الخبرة والنقاش الحر والحجة تهلهل الأخطاء وتفضحها في وضح النهار. وحكم الحكيم لا يكون أهلا للثقة والسلطة إلا حال استيفاء هذه الشروط. «وعادته المستمرة في إصلاح وإكمال رأيه عبر مقارنته بآراء الآخرين، الأبعد ما تكون عن إثارة الشك والتردد في تطبيق هذا الرأي، إنما تشكل الأساس الراسخ الوحيد للتعويل المبرر عليه» (CW 18:232).

إن العقلاء يوجهون للآخرين دعوة مفتوحة لتحدي أحكامهم والخلاف معها والجدل معهم. إنهم بالاعتراف بعرضتهم للخطأ، يلتمسون ثقة معقولة في آرائهم عبر التأكد من أن معتقداتهم عرضة لتحد وخلاف مباشرين. وبرفع القيود على هذا النحو عن التحديات الموجهة إلى معتقداتهم، يطمئنون إلى أن مثل هذه الثقة ممكنة في عالم معقد من البشر الخطائين والمنظورات المتنوعة. لقد وقف سقراط والمسيح في عصرهما في الجانب الخطأ من قسمة الرأي السائد، وحكم ضد كل منهما من قبل القوى القانونية لكونه عبر عن آراء عدت منحرفة وتجديفية، رغم أنه وصل إلى ذروة الحكمة والفضيلة. ويؤكد مل أن الضرر الناجم عن إخماد الآراء غير التقليدية لا يقع فقط على كاهل الهراطقة، بل «إن الضرر الأعظم يلحق بمن ليسوا هرطوقيين، الذين يعاق مجمل تطورهم الفكري، وتروع عقولهم، خوفا من الهرطقة» (CW 18:242).

بعد ذلك ينتقل مل إلى الجزء الثاني من حجته على الحرية، حيث يعرض سيناريو الرأي التقليدي أو السائد فيه هو الصحيح. مؤدى هذه الحجة أنه حتى في حالة الرأي الصحيح، «إذا لم يناقش بشكل كامل ومتكرر ودون خوف، سوف يعد عقيدة ميتة، لا حقيقة حية» (CW 18:243). إن طلبة الفلسفة يعرفون تماما أن البحث الفلسفي الذي يناقش فيه جانب واحد فحسب من المسألة سوف يحصل على درجة ضعيفة. ومن بين الملامح التي تميز الذين يتبنون معتقدات صادقة بشكل وجيه عمن يتبنونها على أنها أحكام مسبقة وعقائد، ما إذا كانت الاعتراضات والرؤى المعارضة تفهم بشكل كامل ويرد عليها. إن معرفة الحقيقة، وتبنيها بأسلوب عقلاني، وتطوير الفكر، تشترط جميعها أن يكون هناك ارتباط وثيق بين أسس هذه المعتقدات والاعتراضات عليها. وهذا يعيدنا

إلى شروط مل للحكم الكفء على القيمة في كتابه Utilitarianism. إن الفرق بين حكمة سقراط وعوز الأحمق للحكمة هو أن الأحمق «لا يعرف سوى الجانب الذي يخصه من المسألة» (CW 10:212). وفي كتاب *On Liberty*، يكمل هذه الفكرة، بإقرار «أن من لا يعرف سوى الجانب الذي يخصه من المسألة، إنما يعرف القليل عنها» (CW 18:245). وفق ذلك، يتعين على المجتمع، في قضايا بهذا القدر من الأهمية، أن يشكر من يبدون استعدادا للدفاع عن آراء الأقلية ومحاميّ الشيطان لكونهم يقدمون خدمة للجدل العام عبر تأمين أقوى الحجج على الرؤى غير السائدة حين لا يتقدم أنصار فعليون لتلك الرؤى للدفاع عنها.

وترتهن حيوية الاعتقادات بتعريضها لتدقيق وفحص مكثفين. التشكيك مطلوب كي «يتخلل المعتقد المشاعر، ويكتسب سطوة حقيقة على السلوك» (CW 18:247). وفي الحالات التي لا يحدث فيها هذا، تعزل هذه المعتقدات الميتة عن المشاعر والخيال والفهم، فلا تعود قادرة على الإقناع. وتستخدم عبارة «سوق الأفكار» أحيانا لتوضيح نموذج مل للجدل العام المصمم لتعزيز أفضل سوانح التحقق من الحقيقة. ويثني مل نفسه على فوائد الحوار السقراطي لكونه يجتث الخطأ والمعتقد الدوجمائي. ويتعين الثقل المقابل في تنويعة من الآراء يقول بها أناس مستعدون للدفاع عنها وتبنيها. إن الحقيقة المتبناة في شكل عقيدة لا تملك من القوة ما يكفي للتأثير في تطوير عادات وشخصيات فاضلة، بل لها تأثير مقلق على الرذيلة الفكرية.

وفي الحياة الواقعية، فيما يزعم مل، قليل من المعتقدات، حتى الصحيح منها، تشكل الحقيقة الكاملة. وعلى هذا النحو يبجل مل تعددية-الجوانب. ثمة جوانب متعددة للقضايا المركبة، ومعتقدات الأقلية غالبا ما تتضمن جزءا من الحقيقة الغائبة في الرأي السائد. وفي مثل هذه الحالات، «لا فرصة للحصول على باقي الحقيقة إلا عبر تصادم الآراء المتعارضة» (CW 18:258). ورغم نزوع الذهن البشري إلى التشبث بواحدية-الجانب، «فإن الحقيقة، في انشغالات الحياة العملية العظيمة، مسألة مصالحة وتوليف بين المتعارضات، وهذا ما يجعل نزرا قليلا فحسب من العقول قادرا ومحايدا بما يكفي لإحداث التعديل وفق مقاربة تنحو شطر الصواب» (CW 18:254). وفي هذا الخصوص، نموذج سوق الأفكار مضلل؛ لأن في السوق التجاري، الأقوى هو من يفوز

في المنافسة، لكن مل يزعم أنه في مجال الجدل العام، يتوجب تشجيع آراء الأقلية، كي نضمن إنصاف جميع الأطراف. وتعول الطبيعة متعددة-الجوانب التي تميز الحقيقة على عادات الانفتاح الفكري التي تسمح بظهورها عبر التأمل والنقاش.

باختصار، ثمة تياران متشابكان في حجة مل على حرية الفكر. البحث عن الحقيقة عمل مهم في سياق البحث الحر المفتوح. غير أن أثر روح البحث الحر على التطوير الذهني والعاطفي والخيالي لا تقل أهمية. وإذا كان البحث من أجل حرية التعبير لا يتخلل العواطف ويفضي إلى الاعتقاد، فإنه لم ينجز سوى جزء من مهمته. ويعرّف مل الحرية على أنها مقيدة «بمصالح الإنسان الدائمة بوصفه كائنا تطوريا»، خصوصا المصالح البشرية الحيوية في التطوير الذهني والأخلاقي (CW 18:224). ويعول التطوير الذهني والأخلاقي على الرغبة القوية، بل المشبوبة بالعاطفة، في عيش حياة تأملية. وغياب هذه الرغبة إنما يعوق العملية التطورية.

والتنمية الذاتية للقدرات الفردية مرتبطة بالحرية. غير أن مل يرى أن التقدم الاجتماعي مرتبط هو الآخر وبشكل متميز بهذه المساعي. وفي أعمال أخرى، بما فيها *A System of Logic*، يعبر مل عن أمله في إحراز تقدم مستمر في الشؤون البشرية فيما يتعلق بالتطور الذهني لأفراد قادرين على فتح آفاق جديدة والنماذج التي يقدمونها للمجتمع. إنه يجادل عن أن المحددات الأساسية للتقدم الاجتماعي هي «التأمل والنشاط الذهني والبحث عن الحقيقة» (CW 8:926). ومواصلة السعي وراء الحقيقة، وممارسة القدرات الذهنية، متشابكان كلية، يعزز الواحد منهما الآخر. وحين يخرس المجتمع رأي الأقلية فإنه يضاعف من الضرر عبر تقويض التطور الفردي والاجتماعي وتهديد البحث في الحقيقة.

الاستقلالية والشخصية الفردية

تشكل دراسة أسس تثمين أحد فرعي الحرية ـ حرية الفكر والنقاش ـ مدخلا مناسبا لتقصي الحجة العامة على الحرية. وعن ذلك تنشأ حجة مل على حرية العمل، كما أن هناك في المركز حججا على قيمة وفوائد الاستقلالية والشخصية الفردية نسبة إلى السعادة.

الاستقلالية والشخصية الفردية مكونان أساسيان في تصور مل للتنمية الذاتية للقدرات، وهما امتيازان مرتبطان. وتتضمن الشخصية الفردية تطوير هوية أصيلة للفرد، حيث يستبين أن الاستقلالية أساسية لهذا المشروع. أن تكون مستقلا هو أن تكون قادرا على تقرير مصيرك، ومتحررا من إرادة الآخرين المسيطرة. والاستبداد والاضطهاد هنا هما العدوان. أن تكون في وضع يقرر فيه الآخرون مصيرك وأن تمتثل لإرادتهم إنما يعني أن تحكم من قبل الآخرين بدلا من أن تحكم نفسك. ويعول دفاع مل الإيجابي عن المشاركة على ثمار هذه الأنشطة الساعية لتطوير الفضائل. وبالمقابل يجادل مل عن أن الاستبعاد عن المشاركة في اتخاذ القرار والامتثال لأوامر الآخرين فيما يتعلق بجوانب حاسمة وأساسية من الهوية يفسدان الروح. ويتخذ هذا الاستبداد أشكالا عديدة وقد يكون مباشرا أو غير مباشر. وفي كتابه *The Subjection of Women* يتعين موضع عنايته المباشرة في نموذج الأمر والطاعة في العلاقات الزوجية، حيث يأمر الأزواج المستبدون البطريركيون زوجاتهم بشكل مباشر. أما في *On Liberty*، فيعبر عن انشغاله «باستبداد العادة» التي تعمل غالبا بشكل غير مباشر على تحريف الشخصية الفردية وإشاعة روح الانصياع المدمرة (CW 18:272). والانصياع الآلي للمألوف في المجتمع أحد سبل إفساد الامتيازات الحاسمة واستحقاقات السعادة الضرورية. وبطبيعة الحال، فإن الاستقلالية تتسق تماما مع التأثر بالآخرين، خصوصا في وسط المرء الحميمي، ومع الاستمرار في الحوار والاقتناع بما يراه الآخرون. وكما سبق أن رأينا، هذه عملية أساسية لروح الحرية البحثية والسعي وراء الحقيقة. وهكذا فإن الأفراد المستقلين منغمسون بوجه عام في المجتمعات والعلاقات الحميمية مع الآخرين. وما يميز الفرد المستقل عن الشخص الممتثل للآخرين هو أنه يقوم باختياراته الخاصة في نهاية الحوار ـ وإن قام بذلك وفق الرعاية الواجبة لرفاهة الآخرين المهمين. وفي حين أن هناك تنويعات عديدة من الاستقلالية، فإن مل يدافع عن الاستقلالية الليبرالية، المشكّلة وفق قدرات الأصالة، والتأمل، والتشاور، وتقرير المصير. والشخص المستقل يدقق ويتأمل في بدائله، غالبا في حوار مع آخرين. وهذه العملية التأملية إنما تجعله يختار ويصادق على خطته في الحياة، وتصوره للخير، والتزاماته، وجماعاته، والأهم من كل ذلك شخصيته. والاستقلالية والشخصية الفردية مهارتان مرتبطتان تتضافران في تمكين الناس من تشكيل هوياتهم

المؤسسة على مبادئ أخلاقية. وهذه الحيوات التي تخصهم ليست حيوات منعزلة بل تتضمن بوجه عام ارتباطات طوعية متبادلة مع آخرين. ولأن مل يتوقع تنوعا في خطط الحياة، فإن حياة العزلة المختارة من ضمن بدائل الحياة الصالحة.

وحجة مل على قيمة الاستقلالية والشخصية الفردية مدفوعة جزئيا بمخاوفه من مخاطر قوى النزعة الامتثالية الهائلة. إن لدى الناس رغابا جامحة في الانتماء إلى أسرهم ومجتمعاتهم والتآلف معها. غير أن ثمة جانبا مظلما في هذه الحاجات. فقد تصبح هذه الرغاب الجديرة بالثناء في الارتباط والانتماء موضع تلاعب المستبدين والطغاة بحيث تتعرض الاستقلالية والشخصية الفردية للخطر. إن الاستقلالية والشخصية الفردية الصحيتين لا تتعارضان مع أشكال الحميمية والانتماء والهوية الاجتماعية الأصيلة. والتجليلات الصحية للاستقلالية والشخصية الفردية والانتماء والارتباط تعزز بعضها البعض. غير أن هناك أشكالا مظلمة تخفي قمعا وطغيانا، يناوئها مل ويخشاها. وفي حين تؤمن حجته على الحرية دفاعا إيجابيا عن فوائدها الجمة، فإنها تحذر بقوة من أشكال الانتماء والمجتمع غير الصحية، التي تسهم في إضعاف الشخصية الفردية عبر الركون إلى صور مشبوهة من الارتباط تفسد الرفاهة. وبمقدور السياق الثقافي أن يعزز أو يهدد الاستقلالية والشخصية الفردية. وتبرز حجج مل على الشخصية الفردية ضمن المجتمع إلى موضع الصدارة بعض الأسئلة الملزمة التي تواجه الليبرالية والتي سوف أتناولها بعد قليل باستخدام مثال الزواج التعددي في مجتمع المورمون في عصره.

وتطبق الشخصية الفردية وحرية الفعل التوجيه الذي يوصي به مبدأ الحرية. يتعين أن تبجل الشخصية الفردية وأن نحول دون إعاقتها عند كل عضو في المجتمع طالما أن سلوكه ومخاطرته بنفسه لا تلحقان الضرر بالآخرين، الذي يحلل على أنه انتهاك لواجب رعاية الآخرين، خصوصا حقوقهم، وفق ما تقرها نظرية العدالة. لا أحد فيما يقول مل يعتقد أنه يتعين أن يحظى الفعل بنفس قدر الحرية الذي يحظى به الرأي. «على العكس من ذلك، فحتى الآراء تفقد حصانتها، حين تجعل ظروف التعبير الإفصاح عن الآراء تحريضا على سلوكات شائنة» (CW 18:260). فإذا أصبحت حرية التعبير محرضا أو باعثا على أذى الآخرين، فقدت منزلتها المصونة. والآراء التي يعبر عنها بقصد تحريض جماعة على العنف، بدلا من دعوتها للتعبير عن أفكارها ومشاعرها بأساليب سلمية،

وإن كانت مشوبة بالعاطفة، مثال على التعبير الذي يتجاوز الحد ويصبح مسلكا مؤذيا.

ويمكن بشكل مشروع الحد من الحرية وتقييد الأفعال التي تلحق الضرر بالآخرين، غير أن الأفعال التي لا تقوم بذلك تقع تحت حماية الحرية. وتنوع المعتقدات يناظر تنوع أساليب الحياة، فكلاهما يروم ذات غايات تعزيز السعادة، والتقدم البشري، والسعي وراء الحقيقة. وازدهار الشخصية الفردية لا يرتهن فحسب بالتسامح، فهي تستحق وتستدعي التقدير الإيجابي، وتتقدم برغبة الناس في الخوض في تجارب عيش متنوعة. وحسب مل «إذا شعرنا أن التطوير الحر للشخصية الفردية ضمن أساسيات الرفاهة، فإن هذا ليس سوى عنصر تنسيقي مصاحب لما يسمى بالحضارة، والتوجيه، والتربية، والثقافة، وإن كان هو نفسه جزءا وشرطا ضروريا من كل هذه الأشياء؛ ولا يهدد بالانتقاص من قيمة الحرية» (CW 18:261). أيضا فإن لدى مل اعتبارا خاصا لسجايا العفوية والنشاط؛ لأنها توظف ترياقا للامتثال.

ولسوء الحظ أن جعل الناس يدركون أن الشخصية الفردية مكون أساس للسعادة والتطور يتطلب جهدا مكثفا وطويلا. ولو كانوا يعون قيمتها بشكل مناسب، لما صعب ترسم الحدود المشروعة بين الشخصية الفردية ومنطقة الضبط الاجتماعي. غير أن مواقف اللامبالاة والعداوة السائدة إزاء الشخصية الفردية تعترض السبيل. والشخصية الفردية كما يتوجب أن تفهم لا تتناقض مع حكمة الخبرة البشرية المتراكمة. ويحرص مل على إيلاء الاعتبار الواجب للدروس المستفادة من التاريخ والخبرة الماضية. بيد أنه لا يتوجب أن يقيد الناس بهذه الخبرات الماضية إلا إذا لم تعد تخدم غايات السعادة، وخصوصا إذا لم تكن متناغمة مع شخصية ومشاعر المعني. وتتوجب ممارسة التخير المستقل لاتخاذ قرارات في صالح ما يتناغم مع طبيعة المرء الخاصة به، بدلا مما يتمناه الآخرون له. قد تناسب التقاليد الشخصيات العادية، غير أن التقاليد لا تشكل نماذج لأصحاب الشخصيات الفردية القوية، والغاية في الابتكار، وحتى غرابة الأطوار. حتى التقاليد الحسنة التي تنسجم تماما مع شخصيتنا الفردية قد تتحجر في شكل عقائد ميتة إذا لم تتعرض للتجريب والتشكيك. وإذا لم نعترف بالشخصية الفردية، فسوف نخاطر بخلق ثقافة الإنسان الآلي والقردة المقلدة. ويثير مل مرارا التمييز بين الآلات والأشياء العضوية الحية العفوية. أنماط سلوكات الإنسان الآلي التي تلتزم بالتقليد من أجل ذاته

قد تضر الشخصية وتورث الرذيلة.

> لا ينجم عن الامتثال للعادة، بوصفها عادة فحسب، أي تعلم أو تطوير للسجايا التي تشكل مواهب الكائن البشري المميزة. ذلك أن القدرات البشرية على الإدراك الحسي والحكم والشعور التمييزي والنشاط الذهني وحتى التفضيل الأخلاقي لا تمارس إلا في حالة التخير. ومن يقوم بأي شيء لأنه عادة لا يختار. إنه لا يكتسب أية ممارسة في تمييز الأفضل أو الرغبة فيه. والقدرات الذهنية والأخلاقية، شأنها شأن القدرات العضلية، إنما تتحسن بالاستخدام. (CW 18:262)

بتعبير آخر، يتطلب التعود على فضيلتي الاستقلالية والشخصية الفردية توظيفا نشطا. ذلك أنه يتعين ألا نقوم بأفعال لمجرد أن الآخرين يقومون بها، تماما كما أنه يتعين ألا نعتقد في أشياء لمجرد أن الآخرين يعتقدون فيها. إذا تركنا الآخرين يحددون شخصيتنا وخطط حياتنا، فسوف نكون أشبه بمن يقلد القردة بدلا من أن نكون أشخاصا يمتلكون مصيرهم. وتتضافر الاستقلالية والشخصية الفردية في خلق حياة نتفرد بها، أي صادقة لشخصيتنا ومشاعرنا. الحال إنه يمكن أن يقال إننا صناع شخصيتنا ومشاعرنا، إذا فهمنا هذا على أنه يتضمن عملية تفاعل مسبقة ـ طويلة الأجل ـ مع الآخرين، تشمل عناصر حوارية وتأملية. إنها عملية تنمية ذاتية فردانية للقدرات، لكنها ليست معزولة. ونحن نستخدم ونمارس كل الملكات البشرية بوجه خاص حين نحدد ونقرر بأنفسنا ملامح حياتنا. وإذا سمحنا لأنفسنا بأن نقاد بشكل غير ملائم بسلطة الآخرين، فحتى لو انتهى بنا المطاف إلى المكان المناسب، فإن ذلك إنما يحدث مصادفة، وعلى حساب كرامتنا وقيمتنا. وكلمات مل المثيرة في هذه الصفحات القليلة من كتاب *On Liberty* من بين أشهر الفقرات في مجمل أعماله.

> إن من يترك العالم، أو الجزء الذي يخصه منه، يختار خطة حياته بدلا منه، لا يحتاج إلى أية ملكة سوى القدرة على المحاكاة على طريقة القرود. أما الذي يختار خطته لنفسه، فإنه يوظف كل

ملكاته. وينبغي عليه أن يستخدم الملاحظة كي يرى، والاستدلال والحكم كي يتوقع، والنشاط كي يجمع البيانات لقراره، والتمييز كي يقرر، وحين يتخذ القرار، فإنه يحتاج إلى الحزم وضبط النفس كي يتشبث بالقرار المتروي الذي اتخذ ... وقد يحدث أن يقاد في الطريق الصالح، وينأى عن الطريق المؤذي، دون أن يقوم بأي من تلك الأشياء. ولكن أية قيمة نسبية سوف يحوز بوصفه كائنا بشريا؟ ليس المهم ما يقوم بها الإنسان فحسب، بل أيضا أي نوع من الرجال يكون. ولا ريب أن الأكثر أهمية من أعمال الإنسان، التي توظف الحياة البشرية بشكل صحيح في تجويدها وتجميلها، هو الإنسان نفسه. (CW 18:262-3)

وينتقد مل بحدة من يصفهم بالآلات البشرية. قد يمارسون الوظائف اليومية المعتادة، لكنهم يظلون أنواعا فقيرة وفاسدة بدلا من أن يكونوا ما يمكن لهم أن يكونوا. الإنسان الآلي والآلات ليست نماذج مرغوبة. يسري هذا أيضا على المشاعر والعواطف والرغاب. ذلك أن المشاعر القوية مؤشر على النشاط، والسجايا النشطة مفضلة على الكسل والخمول. والناس في غياب هذه الفضائل لا شخصية لهم.

إن الإنسان الذي تكون رغابه ودوافعه ملكه ـ تعبيرا عن طبيعته، كما تطورت وعدلت من قبل الثقافة التي تخصه ـ يمتلك شخصية. أما الإنسان الذي لا تكون رغباته ودوافعه ملكه، فلا شخصية له، إلا بقدر ما يكون للمحرك البخاري شخصية. (CW 18:264)

ويمكن أن نقول محقين إن هذا هو جوهر الشخصية الفردية. فحين يغيب، لا تكون هناك شخصية حقيقية. «إن الطبيعة البشرية ليست آلة يتعين أن تصنع وفق نموذج، وتشكل بحيث تقوم بالعمل الذي سبق توصيفه لها، بل شجرة، تحتاج إلى أن تنمي وتطور نفسها في كل الجوانب، وفق نزوعات القوى الداخلية التي تجعلها شيئا حيا» .(CW 18:263)

المثال الكلفاني من بين أهداف انتقادات مل المفضلة، ونوع أساسي من الطبيعة البشرية المقيدة والضيقة. الذين يؤمنون بكائن أعلى، فيما يقول، عليهم أن يؤمنوا بأن هذا الكائن قد أمّن للناس ملكات يتوجب تعهدها بدلا من تقويضها. وبإنكار النموذج الكلفاني المحرض على إنكار الذات، يصادق مل على المثال اليوناني البديل للتنمية الذاتية للقدرات. وخلافا لمزاعم أصحاب النزعة الامتثالية المضللة، لا يكتمل الجمال والنبل البشري إلا عبر تعهد الشخصية الفردية وفق الاحترام اللازم لحقوق الآخرين.

وتوجب التنمية الذاتية للقدرات اعتبار خيارات الفضيلة المفروضة على الناس من الخارج، ولم يقوموا باختيارها لأنفسهم، تقليلا من قيمة الحياة الصالحة. وتعرض التجارب المختلفة في الحياة ظروفا مختلفة لازمة لتعزيز التطوير في المجتمعات التعددية. وما قد يكون عائقا لشخص قد يكون عونا لآخر. عند المغامرين، الإثارة دافع للفعل؛ وعند المتأملين قد تسبب اضطرابا في الذهن وتشتت الانتباه عن المشاغل التأملية. البشر مختلفون إلى حد أنه «ما لم تكن هناك تنويعة مناظرة في أساليب الحياة، لن يحصلوا على نصيبهم من السعادة، ولن يبلغوا المكانة الذهنية والأخلاقية والجمالية التي تمكّن منها طبيعتهم» (CW 18:270).

باختصار، يزعم مل أن الشخصية الفردية مكون أساس للتنمية الذاتية للقدرات وشرط أساسي للحياة البشرية السعيدة. هذا هو الجزء الأول من حجة مل على الشخصية الفردية. أما الشق الثاني فيثني على منافعها الاجتماعية. لا ترام الشخصية الفردية والتنوع على حساب الروح الاجتماعية، التي يتوجب أن يتصاحبا ويتوازنا معها، بل إن التنمية الذاتية للقدرات تدمج الرحمة والروح الاجتماعية وتقوي الروابط الإنسانية. وهذه المنافع تعم بسخاء على الآخرين؛ «فبقدر ما يطور المرء فرديته، يصبح أكثر قيمة لنفسه، وقادرا من ثم على أن يكون أكثر قيمة للآخرين» (CW 18:266). ويحرص مل على توضيح أنه لا يدافع عن الأنانية، التي يعتبرها طريقا واثقا للشقاء. «ثمة قدر جد ضئيل في ضرورة أن يكون أي كائن بشري أنويا أنانيا، خلوا من مشاعر الرعاية باستثناء تلك التي تتمحور حول فرديته البائسة» (CW 10:216). إن احترام حقوق وقواعد العدالة لا يكون إلا بتعهد المشاعر الاجتماعية. غير أن تقييد المناطق التي لا تتعلق بحقوق الآخرين «يضعف ويوهن الطبيعة بأسرها» (CW 18:266)، كما أن القضاء على فردية

شخص آخر استبداد غادر.

ومؤدى الشق الثاني من الحجة هو أن للناس الذين يقومون بتنمية قدراتهم قيمة كبيرة بالنسبة لأقرانهم من البشر، فأصالتهم وابتكاريتهم تبسط تنويعة المعتقدات والميول وأساليب الحياة المقيدة والسائدة في أي عصر، والمفضلة في الوقت الراهن في ثقافتهم. وفي غياب هذه النماذج الخلاقة والأصيلة، يخاطر المجتمع بالتكلس ودوام التوسط. ويأمل مل أن يختار البعض بحرية تجريب والمصادقة على نماذج تعرضها مُثل الشخصية الفردية هذه. ففي وسع الكثيرين «أن يستجيبوا داخليا للأشياء الحكيمة والنبيلة، وبأن يقادوا بها ... بعيون مفتوحة» (CW 18:269). شرط «العيون المفتوحة» حاسم؛ لأن المرء في غيابه شخص مقلد لا يقرر مصيره بنفسه. ولا يلبث مل حتى يضيف توضيحا وشرطا يقول بوجوب ألا يتحول هذا إلى عبادة الأبطال؛ لأن من يحاول فرض حكمه على الخير على الآخرين إنما يجعل من نفسه طاغية. «إن مبلغ ما يستطيع المطالبة به وفق هذا هو الحرية في أن يري الآخرين السبيل. أما استخدام القوة في إكراه الآخرين عليها، فلا يتناقض فحسب مع حرية وتطوير الباقي، بل يعد مفسدة» (CW 18:269). وفي عصر يمعن في الامتثالية، غرابة الأطوار، وهي نوع من الشخصية الفردية، مرحب بها بوجه خاص من أجل أن توازنها. غريبو الأطوار والأشخاص ذوو الأصالة غير المعتادة قد يقترحون سبلا للعيش أكثر قيمة تحدث آثارا سريعة الانتشار وتصبح بدورها أكثر قبولا من قبل الثقافة المعنية. مثال ذلك أن النباتية التي كانت نزعة غريبة أصبحت الآن نظاما غذائيا معتمدا. ولم يعد لقب «محب القرانولا» [فطيرة حبوب ومكسرات] إهانة، بل أصبح ثناء على تذوق حياة صحية. وعلى نحو مماثل، خلقت حركة الغذاء العضوي أذواقا لهذه المنتجات فلم تعد توجد الآن في محلات الغذاء الصحي فحسب بل أصبحت تشغل عددا متزايدا من أرفف الأسواق المركزية. ووفق هذا فإن قيمة الشخصية الفردية لا تكتسب فحسب عند غريبي الأطوار والأصيلين، بل سرعان ما تعم آثارها سريعة الانتشار.

وتؤكد حجة مل على حرية التعبير أن تنوع الآراء يورث التقدم والتطور. وتنوع أساليب الحياة يخدم الهدف نفسه، في حين أن الامتثال للعادة، والامتثال في الرأي، يعوق تطوير الشؤون البشرية. إن التقدم يتضاءل حين لا تعود الشخصية الفردية قوة

موجهة في المجتمع. والمخاطر مماثلة لتلك التي تواجه حرية التعبير: عدم التسامح والرغبة في إكراه الآخرين على أن يكونوا ويعيشوا مثل البقية. هذا هو النزوع إلى جعلنا أخلاقيين بحكم المهنة، وتوسيع نطاق قواعد السلوك المناسب بحيث يشمل ما يعد بحق أساليب حياة أو ضروب خيارات حياتية. الحال أن التصدي لتجاوزات أنصار النزعة الأخلاقية بحكم المهنة من بين أكثر مشاريع مل حظوة بالتبجيل.

ودافع أن يكون المرء فردا متميزا قوي، حتى عند التوائم الزوجية أو الثلاثية. مثال ذلك، ولدت إليزبيث كبلر-روس (Elisabeth Kubler-Ross) شقيقة لتوأمين آخرين في سويسرا، لكن دافع الشخصية الفردية جعلها رائدة في البحث في الموت والاحتضار. وكانت خطة وحلم طفولتها أن تصبح طبيبة. غير أنه كان لوالدها خطط أخرى لمستقبلها، فضغط عليها كي تعمل معه في مكتبه إلى أن وجدت زوجا مناسبا وأصبحت زوجا وأما (Kubler-Ross 1977, 22). غير أنه بدفع ثمن غال وبذل جهد عظيم، رفضت خطط والدها لحياتها وناضلت من أجل حياة صممتها بنفسها. وهي تصف خطة حياتها غير العادية على النحو التالي:

> لم يكن في وسعي أبدا، حتى في أشد أحلامي جموحا ـ وقد كانت أحلامي جامحة حقا ـ أن أتوقع يوما أن أصبح مؤلفة شهيرة على مستوى العالم لكتاب *On Death and Dying*، وهو عمل خاص بي تقصيه لآخر مراحل الحياة في خضم جدل طبي ولاهوتي. وما كان في وسعي أن أتخيل أنني سوف أمضي بقية حياتي أوضح كيف أنه لا وجود للموت. (Kubler-Ross 1997, 15)

لقد كانت بلا ريب شخصية أصيلة أسهمت أبحاثها وأعمالها الطبية التي دشنت آفاقا جديدة في عملية الاحتضار في زعزعة مواقف ثقافية إزاء الموت كانت وراء مشاعر معاناة وذل تنتاب الميؤوس من شفائهم دون وجه حق. لقد كانت المواقف السائدة تملي إنكار الموت، وغالبا ما كان الميؤوس من شفائهم يمنعون حتى من الحديث عن موتهم الوشيك، واعتبر أنه من الأفضل عدم إخبارهم بالحقيقة عما يتوقع أن يحدث لهم. وقد أجرت كبلر-روس بحثا حول عملية الاحتضار أفضى إلى تأسيس حركة تعنى

بالمحتضرين، فيما ساعدت نزعتها النشاطية على إحداث تغير راديكالي في مواقفنا وطريقة تعاملنا مع المصابين بمرض عضال، بحيث لم يعد من غير الأخلاقي اليوم أن تنكر عليهم فرصة الحديث مع الآخرين عن حالتهم. إن كبلر-روس مثال ممتاز يؤيد حجة مل على أن تشجيع الشخصية الفردية يمكّن من ظهور «أساليب سلوكية أفضل، وعادات أجدر بالتبني العام» (CW 18:270). إنها نموذج من يطور فرديته، بحيث ينتج منافع اجتماعية عظيمة، ويفتح دروبا اجتماعية جديدة، ويقضي على ممارسات ثقافية عفا عنها الزمن ولم تعد تقوم بدور في تعزيز السعادة.

الاستقلالية، والشخصية الفردية، والمجتمع: مسالة الزواج التعددي عند قبائل المورمون

فضائل وأحقية المرء في الشخصية الفردية والاستقلال، في هوية أصيلة، وحياة تخصه، أساسية للحياة الصالحة. ومبدأ الحرية مبدأ في العدالة يضمن هذه الحقوق الأساسية ضمن فلسفة مل. إنه يجادل بأسلوب بليغ عن أساسيات الحرية الليبرالية في الفكر والنقاش، والشخصية الفردية والاستقلالية. نظريته كليانية، وامتيازات الشخصية الفردية والاستقلالية إنما توازن مع امتيازات الرحمة والتعاون والمجتمع. ويعرض إطار نظريته بعض القيود الواضحة على التدخل في مجال الحرية. غير أنه في حالات أخرى، خصوصا على الحدود الفاصلة، تعرض البنية إطارا للتشاور. الأشياء تتغير بمرور الزمن، وهذه التغيرات، التي نأمل أن تحدث تطورات تقدمية، تثير مآزق وأحاجي وسبلا جديدة في التدقيق في المسائل. والموازنة بين الشخصية الفردية والاستقلالية وقيم الثقافة والمجتمع والانتماء قد تتضارب وتصبح في حالة توتر، وقد تؤدي أحيانا إلى نزاع متطرف. ومل نفسه يضرب بعض الأمثلة على تطبيقات نظريته في الفصول الأخير من كتابه *On Liberty*، بعد الفصول الأولى التي عرض فيها مبدأ الحرية، ودافع عن بعض أشكال الحرية الأساسية في الفكر والشخصية الفردية. ومن بين الأمثلة التي يعرضها مدخل مفيد لتقصي بعض المآزق والتوترات الناجمة عن موازنة الشخصية الفردية مع الانتماء إلى المجتمع.

وفي الفصل ٤ من ذلك الكتاب، ينظر مل في مسألة الزواج التعددي في مجتمعات

المورمون في عصره. وهو يستخدم هذا المثال في اختبار حدود تطبيق مبدأ الحرية. وكان مجتمع المورمون قد انتقل في زمن مل إلى ولاية يوتا التي كانت قصية آنذاك. ووفق زعم مل، كان هذا المجتمع القصي يعاني من الاضطهاد، بل إن البعض دافع عن إرسال بعثة بريطانية إلى يوتا لإنهاء هذه الممارسة الزواجية بالقوة.

وبعد دفاع مل القوي عن الشخصية الفردية والاستقلالية، تجيء تعليقاته على الزواج التعددي في المجتمع المرموموني مفاجئة بعض الشيء. فقبالة خلفية حجج مل السابقة حول القيمة الأساسية التي تحوزها الشخصية الفردية والاستقلالية عند كل شخص، ومخاطر الامتثال استجابة للضغط، السؤال الذي يتعين طرحه هو: تحت أية ظروف يمكن للنساء في هذا المجتمع أن يوصفن بأنهن يجسدن فردية واستقلالية في تخيراتهن الزوجية؟ إن البديل القياسي في هذا المجتمع هو الزواج التعددي، حيث المرأة واحدة من عدة زوجات. أما السيناريو المعاكس، حيث الرجل واحد من عدة أزواج، فلا وجود له.

يقول مل: «لا أحد يستهجن هذه المؤسسة المرومونية على النحو الذي أفعل» (CW 18:290). غير أنه يزعم أن سلوك النساء في تشجيع تعددية الأزواج «طوعي». وفي الوقت نفسه يسلم بأن المؤسسة لا تطبق مبدأ الحرية، «فهي أبعد ما تكون عن الحظوة بتأييد مبدأ الحرية، بل هي مخالفة مباشرة لهذا المبدأ، وتثبيت للأغلال في معاصم نصف المجتمع، وتحرير النصف الآخر من إلزام متبادل إزاءهن» (CW 18:290). وعلى الرغم من هذا، فيما يقول، فإن هذا النوع من الاتحاد الزواجي طوعي طواعية سائر أشكال الزواج. في هذا المجتمع، البديل الوحيد أمام المرأة هو أن تكون إحدى عدة زوجات أو تظل عزباء. ولأن الجماعة أقصيت بعيدا، يجادل مل عن أن الغرباء سوف يسلكون بطريقة مستبدة حين يحاولون منعهم من العيش وفق نسقهم الزواجي المنحرف. كل ما يلزمهم ألا يهاجموا مجتمعات أخرى، وأن يسمحوا للمنشقين بترك المجتمع.

إن مل ينأى عن حججه السابقة في *On Liberty* ويدافع عن حقوق الجماعة الاجتماعية فيما يتخلى عن حقوق أفرادها الأساسية. إنه ينظر إليها بعدسات غريب، محافظا على مسافة تفصله عنها. غير أنه يغفل عن الواضح ـ أن هذه الجماعة مؤلفة من

أفراد وليست كتلة متجانسة. إن حكم مل الأساسي في ذلك الكتاب هو أن ما يقره حق الحرية في التنمية الذاتية للقدرات هو الدفاع عن حق كل فرد في الاستقلالية والشخصية الفردية ضمن مجتمعه، في أن يعيش حياة وفق الأسلوب الذي اختار. بعض أفراد المجتمع سوف يرضون بالمصادقة على القيم والتقاليد الاجتماعية الغالبة بعد أن يتأملوا فيها على النحو الواجب. غير أن مرسوم الحرية يقضي بالدفاع عن حقوق كل الأعضاء، بما فيهم المنشقون والمتمردون. ومهما يكن من أمر، في المجتمعات الدينية المغلقة، تواجه المنشقات قوة السلطة الاجتماعية، بمن فيها العنف وسوء المعاملة. ورغم أن مل يؤكد في *The Subjection of Women* أن امتثال النساء في الزواج غالبا ما يحدث بالإكراه، العنيف أحيانا، فإنه لا يحمل هذه المشكلة محمل الجد في مثاله حول الزواج التعددي.

وبتبني منظور المطلع ضمن ثقافته، يدرك مل بشكل صحيح أن تنوع وتعددية خطط الحياة، وحتى غرابة الأطوار، نتائج طبيعية للشخصية الفردية والاستقلالية. وهو يخلص إلى أن النتاجات الموحدة موضع اشتباه ويرجح أن تنتج عن الإذعان لضغوطات الامتثال. هذا ملمح أساسي لحججه المدافعة عن الشخصية الفردية. غير أنه لا يرتاب بما يكفي في القبول المقلق الذي يفترض أنه «طوعي» للزواج التعددي من قبل نساء وبنات المجتمع. إنه ينظر إلى المجتمع بطريقة تقليدية، حيث يقبل بسهولة أن خياراتهم متشابهة، كما يهاجم مجتمعه لاستخدام الاستبداد من أجل ضمان الامتثال. غير أن نمط الزواج المورموني، الذي تشهد كل الأدلة على أنه نتيجة استبداد، يبدو له في حاجة للحماية من اضطهاد الغرباء الليبراليين. إنه يزعم أن هذا الخيار الزواجي طوعي مثل مؤسسة الزواج الغيري الفردي في مجتمعه. وهذا زعم يستبان أنه باطل حتى في عصر مل، ولا ريب أنه كذلك الآن. إن عدسات القولبة الملونة التي ينظر عبرها مل تؤدي إلى النتيجة المتوقعة أن لدى كل المورمون الخيارات الزواجية «الطوعية» نفسها. غير أن المنظور الداخلي لهذا المجتمع، حيث يرى الناس بوضوح على أنهم أفراد، قد يفضي إلى إدراك مختلف. وهكذا يفتقر مل إلى روح التقمص والتعاطف مع النساء والبنات الضعيفات قليلات الحيلة اللائي يجبرن على تعدد الأزواج. وهذه هفوة في الحكم من جانبه. غير أنه خطأ بناء، يخدم قصدا مفيدا يتعين في توضيح كيف أن لدى نظريته

الليبرالية تبصرات قادرة على تصحيح الخطأ.

وتدافع الحقوق الليبرالية في تقرير المصير عن الحق في تقويم معنى خبراتنا، وتنتهي إلى قرارات بخصوص ما هو جدير بالسعي وراءه. إن الأشخاص الملتزمين برؤية مل يدركون خطيئتهم، ويعترفون بالحاجة إلى تجارب وتحقيقات للمصادقة على رؤاهم الراهنة في الحياة الصالحة، أو تغييرها حين يكتشف خطؤها. والحق في الاستقلالية والشخصية الفردية مضمون اجتماعيا. إننا نحتاج إلى فرصة يعرض علينا فيها ونتفاعل عبرها مع نطاق من البدائل المتعلقة بالحياة الصالحة لكل عناصر الحياة، بما فيها أبرز التدابير التربوية والمهنية والزواجية. بتعبير آخر، فإننا نحتاج إلى أن نكون في وضع يمكن من إدراك مختلف منظورات الحياة الصالحة معطاة في شكل بدائل حية، لا تخيلات قصيّة، كما نشترط على الظروف الاجتماعية أن تكون مناسبة لتعزيز القدرات الفكرية والخيالية اللازمة نقديا ووجاهيا للنظر في البدائل المتاحة. وفي حين أن مجتمعنا وثقافتنا يؤمّنان بوجه عام خلفية هذه المداولات والتخيلات، فإن الامتثال الذي يخشى منه مل إنما يحدث في حالات يحاول فيها المجتمع فرض مفهوم بعينه للخير [الزواج] وفي الأثناء يعوق المصالح الحيوية المهددة. ومؤدى المعتقد الليبرالي هو أن «الأفراد أحرار في الشك في مساهمتهم في الممارسة الاجتماعية الراهنة، ولهم أن يتخلوا عنها إذا لم تعد هذه الممارسات جديرة بالمواصلة» (Kymicka 2002. 221). والاستقلالية في هذا السياق تعني أن الناس أحرار في الشك أو المصادقة، أو في تعديل أو رفض مفاهيم الخير، بما فيها مكونات عينية من قبيل الممارسات الزواجية، والتربوية والمهنية. والشك جزء لا يتجزأ من الاستقلالية الصحية التي لا تقوض الانتماء والارتباط المتبادل. والنتيجة هي أن الأشخاص يصبحون في وضع يسمح لهم باختيار العلاقات والارتباطات من منظور الاعتقاد والوعي، فيما تنزع هذه العلاقات والارتباطات إلى أن تكون مستديمة.

ويدرك مل دور الثقافة والمجتمع في تأمين سياق خيارات الحياة. غير أن منظوره المفضل للمجتمع هو أنه يغذي ويدعم غريبي الأطوار والأصيليين حقيقة الذين يرفضون نطاق الخيارات السائدة المتوفر في مجتمعهم ويدفعون بحدود وآفاق التخير بحيث يقترحون سبلا حياتية جديدة عبر تجاربهم في العيش. غير أن تقويمه

للممارسات التقليدية في المجتمع المورموني لا تتوائم مع هذه الالتزامات المعلنة. إنه يفشل في سيناريو «الامتثال الضار» الذي يخشاه ويناوئه، والمتمثل في «النزر القليل من القوالب التي يعرضها المجتمع ليوفر على أعضائه عبء تشكيل شخصيتهم» (CW 18:267-8).

إن ليبرالية مل لا تصادق على النزعة الذرية، والأفراد الذين ينصح بهم جزء لا يتجزأ من المجتمع. غير أن الموازنة الدقيقة عند الليبراليين بين الشخصية الفردية والارتباط المتبادل يجب أن تقارب بوعي للمخاطر حين يميل الميزان صوب أعضاء ليسوا امتثاليين. ذلك أن الاستقلالية قد تقع ضحية توقعات الأسرة والمجتمع بخصوص خيارات الأبناء الزواجية والمهنية. وإذا تعارضت هذه مع مزاج توقعات مجتمعية محصنة، قد تعد خيانة وتكون العواقب مؤلمة. إن القسر يستخدم بشكل متكرر بذريعة الحفاظ على الممارسات الثقافية التقليدية. ولا ريب أن هذا يتضارب مع حجة مل على أن الحفاظ على التقليد من أجل التقليد ليس مبررا لإعاقة الشخصية الفردية عند غير الممتثل. وغالبا ما يوظف الإكراه على الزواج في المجتمع وسيلة في الحفاظ على الأساليب التقليدية أو الممارسات الثقافية التي تسهم في التماسك. والنتيجة هي الانصياع والسماح للآخرين بتقرير مصيرنا والسيطرة على قرارات حياتنا الأساسية. وفي مثل هذه الحالات، نخاطر بصدامات سريعة الانتشار بين الشخصية الفردية والاستقلالية من جهة، وبين التقليد والمجتمع من أخرى. إن ليبرالية مل تضع قيودا محددة للسيطرة الممنوحة للمجتمع على خطط الحياة الفردية.

ولا تفصح تأملات مل في الزوج التعددي، رغم توترها المقلق مع لب حججه على الشخصية الفردية والاستقلالية، عن مشكلة تعاني منها نظريته، بل تؤكد، فيما أجادل، أنه من المهم فصل مبادئه الأساسية ومعمار نظريته عن الأمثلة التي يضرب لتوضيح فلسفته. فغالبا ما تكون أمثلة عفا عنها الزمن وغير قابلة للتطبيق في عصرنا هذا. وحتى حين تكون الأمثلة راهنة ـ كما في أمثلة العنف ضد النساء ـ يظل من الخطأ أن نحملها أكثر مما تحتمل. ذلك أنها لا تعرض سوى ضعف في تطبيق مل لنظريته، لا ضعفا في النظرية نفسها. وبالنظر إلى جماعة اجتماعية ودينية عبر عدسات مقولبة، يخفق مل في التقمص العاطفي والتعاطف الخيالي بعدم رؤية الأفراد المتمايزين الذين يشكلون الجماعة.

وتعرض الحجج والمبادئ الأساسية في *On Liberty* ردا على هذا المثال. وهكذا فإن مل يصلح خطأه. ففي الفصل ٥ من هذا الكتاب، ينتقد مل بشدة التحكم العائلي المفرط في الأبناء. إنه يجادل عن وجوب قيام الدولة بحماية حقوق الأبناء حين يفشل آباؤهم في الالتزام بواجب تربيتهم. وشكل التربية الذي تدعو إليها التزاماته هو التربية الليبرالية، وسوف أتقصى بشكل أكثر عمقا في فلسفة مل التربوية في الفصل ٥.

ويعرض كتاب *The Subjection of Women* تفسيرا غاية في الوضوح للتمييز الأساسي بين الحرية (الشخصية الفردية والاستقلالية) من جهة واستخدام القوة في تسلط البعض على البعض الذي يغذي الاستبداد وفساده من جهة أخرى. والتمييز بين الحرية والقوة يتخلل مجمل نسق مل الفلسفي، حيث يؤمن الوسيلة لتعزيز الحرية الليبرالية ويدين استخدام القوة المضطهدة ضد الآخرين. ويستخدم *On Liberty* هذا التمييز بين الحرية والقوة الاستبدادية في الهجوم على طغيان الأزواج على الزوجات والأبناء. عند مل، يتعين على الدولة أن تحترم حرية كل فرد في مجال المصالح الذات، كما يتوجب عليها «الحفاظ على تحكم حذر في ممارسة أية قوة تسمح للفرد بممارستها على الآخرين» (CW 18:301). ويتعين أن تكون العائلة فضاء صداقة ومساواة بين الأزواج. لكنها في الواقع منطقة استبداد يمارسه الأزواج على زوجاتهم. والدولة تفشل بشكل بائس في القيام بواجبها في حماية حقوق الأبناء، كما أن الأبناء يعانون أيضا من تحكم الآباء البطريركي. إن لدى الأبناء حقا أساسيا في التربية، ويتوجب أن تشمل هذه التربية الحق في التعلم بما يخدم قدرات التنمية الذاتية للقدرات، قدرات الشخصية الفردية والاستقلالية بوجه خاص. وهكذا يتساءل مل: «ألا يكاد يشكل وجوب أن تشترط الدولة وتفرض التعليم حتى مستوى بعينه على كل إنسان ولد تحت رعايتها، مبدأ بدهيا؟ (CW 18:301). أيضا فإن لدى الآباء واجبا صريحا في تربية أبنائهم، والفشل في تأمين تربية صحية ظروف الرفاهة الأساسية الأخرى «جريمة أخلاقية». ويتوجب على الدولة أن تفرض امتثال الآباء حين يفشلون في تحقيق التزاماتهم إزاء أبنائهم. فضلا عن ذلك، فإن للدولة واجبا صريحا في ضمان حصول كل رعاياها على تعليم مناسب.

إن فلسفة مل في التربية تلزمه بتأييد تربية من النوع الليبرالي، توفر للبالغين قدرات تمكنهم من أن يسلكوا بوصفهم أفرادا مستقلين، مندمجين في المجتمع. ويتعين أن يتم

تعهد هذه القدرات في الطفولة إذا رغبنا في أن تتطور بشكل كاف حين يصل الأطفال سن البلوغ. وهذه القدرات لا تنشأ بذاتها، ما يعني أن لدى الأطفال حقا مكفولا بأن يكونوا مستقلين حين يبلغون تلك السن (Feinberg 1983). وإذا كانت تربية الأبناء تحول دون تحقيق إمكانات حياتية حين يبلغون، فإن حقوقهم قد انتهكت. لقد صممت فلسفة مل التربوية بحيث لا يتسنى للآباء تقرير مصير أبنائهم حين يصلون سن البلوغ. ومدى التوقع الأبوي المشروع عنده لا يتجاوز الأمل في أن يختار الأبناء طوعا الاحتفاظ بتقاليد المجتمع حين يبلغون تلك السن. إن حجة مل القوية عن حرية الفكر والتعبير والشخصية الفردية تقود صحبة فلسفته في التربية إلى هذه النتيجة.

ويتصارع الليبراليون المعاصرون أيضا مع التمييز الدقيق بين الشخصية الفردية والمجتمع. وعلى حد تعبير ول كيملكا «لدى المدافعين عن السبل الثقافية التقليدية مخاوف بخصوص الحريات الليبرالية».

> إنهم يخشون من أنه في حال دراية أفراد المجتمع بسبل أخرى في العيش، ومنحهم القدرات المعرفية والعاطفية اللازمة لفهمها وتقويمها، سوف يختار كثير منهم رفض سبيل العيش التي ورثوا، ويقوضوا من ثم مجتمعهم. وللحول دون ذلك، غالبا ما ترغب الجماعات الأصولية أو الانعزالية في تنشئة وتربية أبنائها بحيث تقلل إلى الحد الأدنى من سوانح تطوير أو ممارسة الأبناء القدرة على التعديل العقلاني ... الغاية هي ضمان «اندماج» الأفراد فعلا في الجماعة، وعدم قدرتهم على تصور تركها أو النجاح بدونها.
> (Kymlika 2002, 228)

الحال أن مجتمع المورمون في مثال مل يناسب هذا النموذج. غير أن نقاش مل لهذا المثال يعارض التزاماته الأساسية التي لا تسمح للآباء والمجتمعات بإغماط الجيل الأصغر أو جيل المستقبل في مستقبل مفتوح. إن فلسفة مل تشترط أن تكون لدى البالغين القدرة على الانعزال عن القواعد السلوكية السائدة في مجتمعهم بحيث يكون لديهم خيار المصادقة عليها أو رفضها. لكن فلسفته تعدم الوسيلة للتمييز بين المجتمعات في

هذا الخصوص. وتأملاته في العوامل التي تجعل المجتمعات تتكلس وتصبح ساكنة عوضا عن أن تكون تقدمية توضح هذا الأمر. مثال ذلك، يزعم مل أن الصين مثال على المجتمع الساكن رغم أن عاداته صممت منذ أمد طويل على أيدي «حكماء وفلاسفة». غير أنها، فيما يضيف، لم تتغير ولم تحقق تقدما منذ ذلك الأمد. ويشكو مل من أنهم «نجحوا ... في جعل الناس متشابهين، تحكم أفكارهم وسلوكاتهم المبادئ والقواعد نفسها» (CW 18:273). ورغم أن هذه الشكوى تنطبق وفق المنطق نفسه على قواعد الزواج في مجتمع المورمون، فإن مل لا يستنبط النتيجة المناسبة.

إن حجة مل تسمح ببراح واسع لإدراك العناصر الحوارية في تشكيل الهوية، والوعي بأهمية نصح ومشورة الآخرين، والسماح بتأثير الآخرين المهمين. وهي تولي الاحترام الواجب لحكمة التقاليد الثقافية المتراكمة، بدلا من تحيزاتها. غير أنه لا بديل للفضيلة الليبرالية المتعينة في القدرة على الحول دون إصباح هذه التأثيرات محددات للخيارات. إن مؤدى دعوة مل هو «الإقناع، لا الإكراه». وحين تضمن الظروف التربوية والاجتماعية الليبرالية المناسبة، من المشكوك فيه أن تختار كثير من النساء تعدد الزوجات. وتشمل هذه الظروف التربوية والاجتماعية القدرة والحرية في التدقيق في نطاق البدائل الأسرية والزواجية الوجيه والميسر لنساء متساويات يحترمن أنفسهن. ليس من المحتمل أن يبقى الزواج التعددي بديلا رائجا حين يتربى الأبناء على الحرية؛ لأنه يعول على جزاءات تتراوح بين التحكم والاضطهاد، وسوء المعاملة واستخدام العنف ضد نساء وبنات المجتمع الصغيرات. إن فلسفة مل لا تجوّز تعزيز الممارسات الثقافية التقليدية التي لا تقاوم تدقيق مجمل أعضاء المجتمع النقدي، الضعفاء منهم ومن يشكلون مراكز قوى. هذه هي الدروس التي يتوجب أن تستنبط من مبادئه والتزاماته الفلسفية.

قراءات إضافية

Appiah, Kwame Anthony, *The Ethics of Identity* (Princeton: Princeton University Press, 2005)

Baum, Bruce, *Reading Power and Freedom in J. S. Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 2000)

Baum, Bruce, «Millian Radical Democracy: Education for Freedom and Dilemmas of Liberal Equality,» *political Studies 51* (2003), 404-28.

Berger, Fred, *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill* (Berkeley: University of California Press, 1984)

Gary, John, *Mill on liberty: A Defence* (London: Routledge, 1983).

Hart, H. L. A., *Law, Liberty, and Morality* (Stanford: Stanford University Press, 1963).

Lyons, David, *Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory* (Oxford: Clarendon Press, 1994).

O'Rouke, Kevin C., *John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory* (Lanham, MD: Routledge, 2001).

Riley, Jonathan, *Mill on Liberty* (London: Routledge, 1998).

Skorupski, John, *Why Read Mill Today* (London: Routledge, 2006).

Ten, C. L., *Mill on Liberty* (Oxford: Oxford University Press, 1980).

Ten, C. L., ed., *Mill's «On Liberty»: A Critical Guide* (Cambridge: Cambridge University Press, 2009, in press).

الفصل ٥

فلسفة التربية

التربية: التطور والتطوير الذاتي للقدرات

عرض النقاش حتى الآن مؤشرات قوية على أهمية فلسفة التربية لنزعة مل الليبرالية والنفعية. ولدى مل تصور في السعادة يتمحور حول فكرة مؤداها أن الازدهار البشري إنما يكمن في تطوير وممارسة قدرات وفضائل بعينها. ويرتبط تصور السعادة هذا بشكل وثيق بعمليات التطور والتنمية الذاتية للقدرات الليبرالية التربوية. إنها تربية على الفضائل التي تشكل شروطا مسبقة للحياة القيّمة والسعيدة. ويقوم الأشخاص المطورون والمتطورون-ذاتيا بدور أساسي في النظرية، حيث يعول نهج مل في قياس القيمة على أحكام وتفضيلات أشخاص اختبروا عملية تطوير في الفضائل وكانوا في موضع يمكنهم من عقد تمييزات قيمية حكيمة. وفي المجال الخاص، حين لا ينتهك السلوك واجبات أخلاقية، يعزز السعي وراء الفضائل الذهنية والأخلاقية حظوظ عيش حياة تخصنا، وتعبر عن شخصيتنا الفردية. وتربية الأشخاص الأكفاء الذين يتحدث عنهم مل في *Utilitarianism* باعتبارهم أفضل من يصدر أحكاما قيمية هي على وجه الضبط تربية التطور والتنمية الذاتية للقدرات الليبرالية هذه. وهكذا يطلب من الأشخاص المتطورين-ذاتيا إصدار أحكام وجيهة وحكيمة تتعلق بجملة من المسائل. مثال ذلك، يعول التطور والتحسن الأخلاقي الذي يدعو له مل على أحكام مصلحين أخلاقيين يعملون على إحداث تغيير في مجالات أخلاقية بعينها. ونزعة مل النشاطية في مسائل من قبيل منح النساء حق التصويت وإصلاح قوانين الزواج يمكن أن تفهم في ضوء هذا. أيضا فإن نشاطهم يتوسع بشكل طبيعي بحيث يشمل مجال الفضيلة بسبل عديدة تتجاوز الاستحقاقات الأخلاقية وتشكل سلوكا جديرا بالثناء.

وفلسفة جون ستيورات مل في التربية نموذج لنزعته الليبرالية المتجذرة في فلسفته

النفعية ومذهب «فن الحياة» الذي يقول به. وقد سبق أن رأينا كيف تتأسس النظرية النفعية في الأخلاق على «نظرية في الحياة ... تقر أن اللذة والتحرر من الألم الشيئان الوحيدان المرغوب فيهما بوصفهما غاية» (CW 10:210). والنظرية النفعية في الحياة في أصلها نظرية في الحياة الصالحة، التي تشمل الحياة الأخلاقية ضمن مكوناتها. وفي الفصل ٢، جادلت عن أن مل يؤيد شكلا متطورا من مذهب اللذة الكيفي، الأشياء المرغوب فيها بوصفها غايات وفقه أنواع بعينها من الأوضاع الذهنية المشبعة المركبة. ومبدأ النفع معني بتعزيز النفع «بمعناه الأوسع، المؤسس على مصالح الإنسان الدائمة بوصفه كائنا تقدميا» (CW 18:224). وهو باعتباره مبدأ في الخير يحكم الأخلاق، غير أنه يؤسس أيضا لمجمل الفنون والعلوم الأخلاقية. الحال أن فلسفة مل في التربية تناسب تماما بنية الفنون والعلوم الأخلاقية التي يقرها، حيث الغاية من الفنون الأخلاقية تعريف أو تحديد الغايات المرغوبة أو التي تعزز النفع، والتي يتوجب من ثم السعي وراءها. وكل فن أخلاقي يرتبط بعلم أخلاقي يتقصى «مسار الطبيعة» بغية تشكيل وسائل فعالة في تعزيز غايات ذلك الفن. وكما يوضح مل:

> فإن الفن يقترح على نفسه غاية يتوجب تحقيقها، ويحدد هذه الغاية، ويسلمها للعلم. وبعد أن يتسلمها العلم، يعتبرها ظاهرة أو أثرا تتوجب دراسته، ثم يتقصى أسبابها وشروطها، ويرجعها ثانية إلى الفن صحبة مبرهنة حول تشكيلات الظروف التي يمكن إنتاجها بها. (CW 8:944)

وأفضل سبيل لفهم فلسفة مل في التربية هو أن نعتبرها في هذا السياق. التربية أحد الفنون الأخلاقية العينية الأكثر أهمية وهي تزاوج مع علمها الأخلاقي المصاحب الإيثولوجيا أو علم تشكيل الشخصية. ويكرس مل فصلا كاملا من كتابه *A System of Logic* للبحث في موضع لعلم في الإيثولوجيا ضمن هذا المخطط (CW 8:861). وفي هذا الضوء، يستبين أن مل يفهم التربية بمعنى جد واسع على أنها فن تشكيل الشخصية مرشدا من قبل علمها المناظر، الإيثولوجيا. وكما في يقول في ذلك الكتاب،

> ثمة قوانين كلية تحكم «تشكيل الشخصية». ولأن مجمل ظواهر

> الفعل والشعور الإنساني تنتج بفعل هذه القوانين، صحبة وقائع كل حالة خاصة، يتعين على كل محاولة لتشكيل علم في الطبيعة البشرية بشكل عيني، وتحقيقا لمقاصد عملية، أن تعنى [بهذه القوانين]. (CW 8:864-5)

وإذا أولنا الغاية من التربية بشكل واسع على أنها التشكيل الاجتماعي أو تشكيل الشخصية المناسب للتشجيع على تطوير سجايا شخصية بعينها وتعهد امتيازات بشرية محددة، سوف يطرأ تقدم على أهداف ومبادئ الليبرالية والنفعية. وباستخدام أدوات العلم الاجتماعي التي يؤمنها البحث الإيثولوجي، يمكن تطبيق هذه القوانين بشكل مناسب من أجل تحقيق الغايات المرجوة. وكما يضيف مل، «حين تكون ظروف الفرد أو الأمة تحت السيطرة إلى حد كبير، قد يتسنى لنا بحكم درايتنا بالميول تشكيل هذه الظروف بحيث تكون أنزع إلى الأهداف التي نرغب في تحقيقها من الشكل الذي تتخذه هذه الظروف» (CW 8:869-70). وتتعين هذه الأهداف في تربية وتنشئة أشخاص مستقلين ذوي شخصية فردية ومواطنين ديمقراطيين مسؤولين. ولا ريب أن الغاية لا تتعين في التشجيع على تطوير أشكال أكثر تحديدا من الشخصية؛ لأن من شأن هذا أن يقوض الاستقلالية والشخصية الفردية، بل الغاية من التربية على الحرية والاستقلالية هي تطوير هذه الامتيازات على نحو يؤدي إلى نتائج غير متوقعة، أي إلى تنوع في النتاجات. وتصور مل للتربية ديمقراطي ومساواتي بشكل راديكالي، وهذا يناسب نزعته الليبرالية. إنه يدافع عن عملية تربوية لا تتعلق فحسب بشكل محدود من أشكال الحرية، بل بالحرية الاجتماعية والاقتصادية والسياسية. وتصوره للتربية على الحرية مصمم لتهيئة الناس للانعتاق من الاضطهاد الاقتصادي والسياسي والزواجي.

وبطبيعة الحال، فإن نفعية وليبرالية مل مؤسستان في النهاية على مبدأ النفع. ولكن إذا كان مبدأ النفع، الذي يحكم كل الفنون العملية بما فيها التربية، يدعو إلى تعزيز النفع، فإن الكثير سوف يرتهن بما يعنيه من هذا المفهوم. وفق رؤية مل، يحلل النفع وفق تصور الخير المناسب للكائنات البشرية التي تختص بطبيعة بعينها. أكثر أنواع السعادة قيمة عند البشر هو ذلك الذي يكمن في التنمية الذاتية للقدرات وممارسة القدرات البشرية

الأسمى. ويتقصى سي.ب. ماكفرسون فلسفة مل بوصفها مثالا على الديمقراطية التطورية، وهو نموذج أساسي للديمقراطية الليبرالية. وهو يرى أن الإنسان، وفق نموذج مل، «كائن قادر على تطوير قدراته أو ملكاته. الجوهر البشري هو ممارستها وتطويرها ... والمجتمع الصالح هو المجتمع الذي يسمح ويمكّن كل فرد من ممارسة وتطوير قدراته والتمتع بهما» (Macpherson 1977, 48). وتعرض فلسفة مل في التربية برنامجا يربي فيه الناس في طفولتهم على تطوير قدراتهم المعرفية والعاطفية والأخلاقية. وحين يصلون إلى سن البلوغ، تستمر هذه العملية في شكل تطوير-ذاتي، حيث يقوم الشخص نفسه بتطوير قدرات الاستقلالية، والشخصية الفردية، والرحمة، والحس الاجتماعي، التي تعد أعلى مرتبة. واستمرار هذه العملية إنما يتوقف على المشاركة في مختلف المؤسسات الاجتماعية والسياسية. والممارسة المستمرة ضرورية لكي تترسخ هذه القدرات وتصبح عادة. ومثل هذه الممارسة تتم بشكل طبيعي عبر المشاركة النشطة في المواقع الاجتماعية والسياسية والاقتصادية والمحلية. وقد سبق لي أن ناقشت حجج *On Liberty* على المقاصد التربوية من النقاش العام. وسوف أفصل في حجج مل على الإمكانات التربوية الكامنة في المجالات السياسية والاجتماعية والعائلية في فصول لاحقة.

عند كثير من الليبراليين، يمثل تعهد القدرات العقلية أوج التربية. غير أن الكثير منهم يقف عند هذا، فيما يؤكد مل على تدريب الذهن منذ الطفولة، وهو يعود غالبا إلى اعتقاده في أن التدريب المعرفي يتطلب ممارسة نشطة للذهن، لتطوير عادات الوعي الناقد (CW 1:33-7). ويعبر مل عن إعجابه بمناهج سقراط الخاصة بالتدريب الذهني.

> لا منهج مثل المنهج السقراطي، الذي تعد المحاورات الأفلاطونية أبرز أمثلته، من حيث القدرة على تصحيح الأخطاء، وتبديد الأخلاط ... إن التحقيق الباحث الدقيق، الذي يلزم أصحاب التعميمات الغامضة إما بالإفصاح عن المعنى لأنفسهم بكلمات محددة، أو الاعتراف بأنهم يهرفون بما لا يعرفون، ... بوصفه تربية على التفكير الدقيق، ذو قيمة لا تقدر. (CW 1:25)

ومن مبادئ فلسفته الأساسية أن التربية تنجز مهمتها عبر التشجيع على الاستخدام النشط لقدراتنا بدلا من الاستقبال الخامل والامتثال لأفكار الآخرين. واستخدام أي نهج في التعليم التلقيني، مثل استظهار الحقائق دون فهم، لا يعزز تطوير القدرة المعرفية الناقدة. وينتقد مل دائما نوع التربية السلبي الذي يعول على حشو الأدمغة، وهو يصف التربية التي تنشأ عليها في عمله *Autobiography*، ويلحظ الآثار المفيدة لأساليب الرعاية البيداغوجية بدلا من الحشو. ذلك أن الذين يتعلمون عن طريق الحشو «لا يصبحون سوى ببغوات»، ومحتم عليهم أن يعيشوا بعد بلوغهم سن الرشد حياة امتثال تعرقل عملية النمو، بدلا من أن يكونوا أفرادا نشطين (CW 1:35).

> لا تصبح قدرات معظم الفتيان أو الصبيان الذهنية أقوى بسبب المعارف التي غرست في أذهانهم. إن عقولهم تصبح محشوة بحقائق فحسب، وبآراء وعبارات أناس آخرين، تقبل بديلا للقدرة على تشكيل آراء تخصهم ... غير أن عقلي لم يكن نتاج تربية حشو. إن أبي لم يسمح لأي شيء تعلمت بأن يختزل إلى مجرد إعمال للذاكرة ... وكل ما كان في وسعي العثور عليه عبر التفكر، لم أكن أخبر به إلى أن أستنفد جهدي في البحث عنه بنفسي. (CW 1:33, 35)

وخلافا لبعض المنظرين الليبراليين، يعزو مل قيمة مساوية للتطور العاطفي. في سيرته الذاتية يتذكر ويتأمل في تربيته، واصفا بالتفصيل محتواها، ومدققا في المبادئ التي وجهتها، ومتقصيا الجوانب التي يصادق عليها من منظور صباه، فضلا عن العوامل التي يرفضها ويقوم بتعديلها (CW 1:3-191). والعنصر الذي يرفض أكثر من غيره هو نزعتها العقلانية المفرطة، التي هددت، فيما يعلق لاحقا، بجعله «مجرد آلة للتخريج العقلي» (CW 1:111). وعوز التوازن هذا إنما يعالج بمنح موضع مركزي للتنشئة العاطفية والأخلاقية. وتولي فلسفة مل في التربية أهمية لافتة لتنشئة العاطفة والخيال، وللفضائل العاطفية، الرحمة والتقمص والحساسية تجاه معاناة الآخرين. وفي حين يقدر مل أهمية العقل، كما يستبان من تعليقاته على الحوار الأرسطي، فإنه يرى وجوب

الحفاظ على هذه الملكة في حال اتزان. إنه يثمن استخدام والده لأساليب تعلم نشطة، لكنه لا يثمن تقليله من قيمة العاطفة، الذي كانت له نتائج سلبية على ابنه، كما ينكر الإسراف العقلاني في تربيته الذي سبب له أزمة عاطفية في صباه المبكر. وبعد هذه الأزمة، أدرك تماما الحاجة إلى «ثقافة داخلية» تختص بالمشاعر، فيما جادل لاحقا عن أن العملية التربوية لا تكتمل دون إيلاء الاهتمام اللازم لتعهد المشاعر والخيال (CW 1:147-57). وهكذا ينصح بتقدير الشعر ومشاهدة الجمال الطبيعي نهجين واثقين لشحذ الحساسية العاطفية. وسوف تكون أهمية الرابط الذي يقيمه مل بين التنشئة العاطفية والخيالية من جهة والرابط البشري-الطبيعي من أخرى موضع المزيد من التقصي في الفصل ٨ المتعلق بأخلاقيات البيئة.

وعادة ما تشير مناقشات الفضائل الليبرالية بوجه خاص إلى السجايا الراسخة المتعينة في العقل والتأمل والاستقلالية وصناعة الذات والشخصية الفردية بوصفها قدرات يصادق عليها مل. وفي حين أنه لنا بكل توكيد أن نعتبر مل رائدا لهذه الامتيازات، فإنه غالبا ما يغيب نصف المشهد. إن مل نفسه يستخدم في العادة عبارة «الامتيازات الذهنية والأخلاقية» ليبين أنه لا يقتصر على تشجيع الفكر، ولا يغفل إطلاقا أن نصف الامتيازات البشرية مكونة من قدرات عاطفية، ورحمانية، واجتماعية. وفي هذا الخصوص، تعد نظريته حليفا لعلم أخلاق الفضيلة وعلم الرعاية النسوية المعاصرين في الدفاع المشترك عن الشعور والعاطفة. وجميع هذه النظريات تؤكد أن القدرات الفعالة هي القدرات الأخلاقية والنفسية بشكل حاسم التي تعد أساسية للفاعلية الشخصية والأخلاقية. وكان مل رائدا للعمليات التربوية الخاصة بالتطور والتنمية الذاتية للقدرات المصممة لإنتاج عادات وبنى ميول تتجاوز مجرد النزوع للسلوك بطرق بعينها، بحيث تصبح جزءا من شخصية مكرسة. وغالبا ما تصور النفعية على أنها تركز على تعزيز السعادة، وهي تقوم بذلك فعلا. غير أنه يتوجب علينا ألا نتغاضى عن الظرف الواضح في العالم الذي يوجب أن تركز جهود الفاعلين الأخلاقيين على التقليل من المعاناة بقدر ما تركز على تعزيز السعادة. وهكذا فإن التنمية الذاتية للقدرات تشمل الوعي العاطفي والقدرة على الاستجابة لمعاناة العالم. وتطوير حساسية تستجيب بشكل رحيم لا يكون في غياب المشاعر. إن نفعية مل مؤسسة على وعي بواقعية المعاناة في العالم وما تعنيه هذه المعاناة

للحياة الأخلاقية، كما أن مجالي الفضيلة والأخلاق يربطان بين واجبات تخفيف المعاناة وتعزيز السعادة في الفعل الأخلاقي والتطلع إلى الإسهام في تأدية هذه الواجبات.

ويجعل الخيال المتعاطف والحساسية الاجتماعية الناس يعنون بسعادة ومعاناة الآخرين. والتنمية الذاتية للقدرات إنما تنتج بنى ميول ونزعة استجابية للآخرين تتشكل بحيث تصبح عادة. ويقابل مل بين هذه الحساسية النفعية والعوز غير الحساس للمشاعر أو ضعف استجابة من يفشلون في تنمية قدراتهم، ويغلب عليهم العقل والاستقلالية ولا توازن لديهم مع التفاعل العاطفي والشعور بالآخرين. في المقابل، فإن التنمية الذاتية للقدرات التي يوصي بها مل، حيث تتعهد الفضائل والقدرات بشكل متوازن، تدرب وتكيف الناس على أن يكونوا يقظين، على أن يعوا ويدركوا ويتأملوا ويستجيبوا للعالم بسبل دون سواها، وتشمل هذه السبل استجابات متعاطفة ورحيمة. ويرى مل أن أساس التطور الأخلاقي، بما فيه الرحمة، هو الامتثال للشعور الذي هو نزوع طبيعي في البشر. ثمة أساس طبيعي جدير بالثقة للإحساس النفعي، وعلى هذا الأساس يمارس التدريب الأخلاقي. والممارسة الاجتماعية التعاونية «تجعله يماهي *مشاعره* بشكل متزايد مع صالح الآخرين ... لقد أصبح، بشكل يكاد يكون غريزيا، واعيا بنفسه بوصفه كائنا يعنى *بطبعه* بهم، كما أصبح صالحهم عنده شيئا طبيعيا تتوجب رعايته ضرورة» (CW 10:231-2).

وتضع خبرات مل الشخصية، التي وصفها في سيرته الذاتية *Autobiography* أساس ترويجه للتعهد العاطفي. إنه يصف فترة أزمته الذهنية على أنها أحدثت تغييرا في آرائه وشخصيته معا. لقد كان يشعر بالكآبة والرفض، وهو يعترف قائلا: «لو أحببت أي شخص بما يكفي لتأمينه على أحزاني لما كنت في الحال الذي كنت فيه» (CW 1:1139). لقد اختبر حالته على أنها عوز في الحب وعوز في المشاعر. وفي حين أن لدى موروث علم أخلاق الفضيلة الكثير لقوله عن المحبة بوصفها خيرا مركزيا في الحياة البشرية، غالبا ما يبدو أن النظريات الأخلاقية الأخرى تشيح بوجهها عما تضعه الفطرة في محور الحياة المزدهرة. ويلحظ مل بشكل مؤثر آثار غياب المحبة في نفسه، وهو يحكم بأن خطط والده التربوية قد فشلت، كونها وضعت على أسس تسرف في العقلانية. لقد أكدت تربيته على العقل والتحليل، فترك دون أشرعة، «دون أية رغبة حقيقية في الغايات

التي هيئت تماما من أجلها: دون احتفاء بالفضيلة ولا بالصالح العام» (CW 1:143). وقد انتهت كآباته حين تأثر حد البكاء من قراءة فقرات من *Memoires* لجين-فرانسوا مارمونتيل (Jean-Francois Marmontel). لقد أحس بالفرج حين اكتشف أنه مازالت لديه القدرة على استشعار «بعض المواد التي يخلق منها كل ما هو قيّم في الشخصية، وكل قدرة على السعادة» (CW 1:145). وعن هذا الاكتشاف نشأ معتقده بأن الثقافة الداخلية شرط لا غنى عنه للرفاهة. ولأنه لم يعد راضيا عن إهابة أولوية للعقل، والفعل والظروف الخارجية، كما أكدت تربيته السابقة، أصبح يقبل الحاجة إلى تعهد المشاعر والحساسية المستقبلة. لقد أدرك أفضلية نموذج الارتباط المتبادل الكلياني، وموازنة الملكات، فيما أنكر نموذج القدرات الهرمي. وقد شكل الشعر والفن والطبيعة مصادره الواثقة للتشجيع على الحساسية العاطفية. ومنذ ذلك الحين ظل مدافعا مخلصا عن قوة الشعر المستديمة على دعم الميول المتعاطفة والحساسية العاطفية عند قرائه.

والمنظور الذي تحول إليه مل يناسب تماما شكوك موروث الفضيلة الأخلاقي في النظريات الأخلاقية التي تقلل من أهمية العاطفة. ليس في وسع الأشخاص الأكفاء الذين يوصي بهم مل التعويل بشكل مفرد على العقل والاستغناء عن العاطفة. ووفق هذا يجادل مايكل ستوكر مثلا عن أن النظريات الأخلاقية الحديثة تعاني من حالة شيزوفرينيا بسبب سماحها بالقسمة بين العواطف أو الدافعية والقيمة، وأنه يتوجب أن تأتي القيم والعواطف معا إذا أرادت النظريات أن تشمل رؤى صحيحة في الطبيعة البشرية وخيرات المحبة والصداقة التي يرتهن تحقيقها باتحاد القيمة والدافعية. ولنا أن نتذكر في هذا السياق كلمات مل حول الكآبة. إن تحليل ستوكر لأهمية التطور العاطفي والانتباه الحساس ينسجم مع منظور مل في مركزية التطور العاطفي نسبة إلى التنمية الذاتية للقدرات. أيضا فإن تعليقاته تتجاوب مع تفضيل مل للنماذج التي تعرض موازنة بين العقل والعاطفة على النماذج ذات الترتيب الهرمي أو التقسيمات المثنوية بين العقل والعاطفة. وهذا أيضا موضوع بارز في علم أخلاق الرعاية النسوية. وحسب ستوكر، العواطف ضرورية للمعرفة التقويمية، وعوز التطور العاطفي قد يؤثر في التقويمات الصحيحة. وفي حين تغفل النظريات الحديثة غالبا عن أهمية العواطف، فإن المبدأ القائل إن «إتقان ملاحظة وتقدير القيمة ـ كون المرء حكما صالحا ـ هو أسمى القيم»

يشكل في الواقع جزءا راسخا في الفكر الأخلاقي الغربي (Stocker 2003, 177).

والعواطف أساسية أيضا لخيرات عينية بعينها، وثمة أشكال محددة من ممارسة الامتيازات البشرية تتضمن الرعاية العاطفية والتفاعل العاطفي. مثال ذلك، في الحب والصداقة، نرغب في منح والحصول على رعاية صادقة. وفيما يجادل ستوكر، على نحو ينسجم مع مل، تتضمن هذه القيمة تفاعلا مع النفس ومع الآخرين. الغاية هي المصادقة على حياة عاطفية بين-شخصية وعاطفية واجتماعية، وعلى مجمل العواطف البشرية بما تشمله من حزن وأسى، وسعادة وسرور. أيضا فإننا نحتاج إلى العناية بالعواطف المحددة التي تدفعنا إلى الفعل. فغالبا ما لا نقتصر على الرغبة في القيام بشيء ما، مثل تأليف رواية عظيمة، بل يشغلنا أيضا مغزى ما نقوم به. إننا نرغب في تفاعل عاطفي «لا نشاطا مغتربا ميتا أشبه بالنشاط الآلي» (Stocker 2003, 182). وفي تقصي مل للشخصية الفردية في *On Liberty*، يؤكد هذه الاستعارة، حيث يستنكر النشاط الميكانيكي الذي تقوم به «آلات في هيأة بشر» (CW 18:263).[1]

ومفاد أجندة مل المشتركة مع علماء أخلاق الفضيلة أن التطوير العاطفي يتعزز بالتفاعل عاطفيا مع الآخرين. ومن بين مزاعم علم أخلاق الرعاية النسوي أن المجاملة والرعاية الحبية خيرات مركزية، وأن المعرفة الأخلاقية ليست ممكنة دون معرفة عاطفية. وتربط هذه الالتزامات والأهداف المشتركة نظرية مل بموروث الفضيلة، بمصادقته على الوعي العاطفي. وفي حين أن إيمان مل بالذكاء العاطفي راسخ، فإن المناهج التي يقترح محدودة مقارنة بالممارسات التي تتطلع إليها مواريث القيمة. ثمة نظريات أخلاقية أخرى تتسم بتناولها المتعاطف للفضيلة العاطفية، مثل علم أخلاق الرعاية النسوي والموروث البوذي، وتوصي بممارسات ومناهج تدريب أكثر صراحة. مثال ذلك، يؤكد علم أخلاق الرعاية النسوي الحساسية العاطفية عبر ممارسة يومية في رعاية وتنشئة الأطفال «ومن لا يستطيعون العناية بأنفسهم» (Okin 2003, 229). وفي علم الأخلاق النسوي، غالبا ما تكون مثل هذه الرعاية فضيلة وشكلا من أشكال الممارسة. ولآلاف السنين، طور علم الأخلاق البوذي العديد من الأساليب والممارسات التأملية بغرض تعهد إيقاظ وتدريب العواطف، وتغيير الميول وتنشئة البوديشيتا، القلب/ العقل اليقظ الرحيم. وتتراوح هذه

(١) تدافع مارثا نسباوم أيضا عن مركزية العواطف. انظر مثلا Nussbaum 2001.

الممارسات بين اهتمام أساسي بالتفكر والتبصر، عبر ممارسة السجايا الميولية الإيجابية الأربعة ـ الحب-الحنان، الرحمة، الفرح المتعاطف، ورباطة الجأش. وتتشارك كل هذه المواريث في الاعتقاد في وجوب تطوير العواطف صحبة العقل، حتى في حال تطوير إستراتيجيات تربوية مختلفة لتحقيق هذه الغاية.

وعملية التطوير الأخلاقي، التي تطور التقمص العاطفي، والتعاطف، والإحسان، والرحمة، تبدأ هي الأخرى في الطفولة. ويركز التطوير الأخلاقي على تكريس تلك السجايا الإيجابية إبان تثبيط ميول وعادات العقل الضارة، من قبيل الأنوية، والأنانية، والانغماس في الاهتمام بالذات. وعملية التطوير الأخلاقي هذه تعوّد الأطفال على الارتباط المتعاطف مع الآخرين وعلى التمتع بسعادتهم. ويزعم مل أن هذا الشعور بالتعاطف والارتباط متجذر في الطبيعة البشرية:

> إن الأساس الراسخ هو أساس مشاعر الجنس البشري الاجتماعية؛ الرغبة في أن نكون في وحدة مع المخلوقات الأخرى، وهي أصلا مبدأ قوي في الطبيعة البشرية، ومفيد للراغبين في أن يصبحوا أقوى، حتى دون غرس صريح في النفوس، من تأثيرات الحضارة المتقدمة. إن الوضع الاجتماعي طبيعي وضروري ومألوف للإنسان إلى حد يجعله ملزما، ما لم تحدث ظروف استثنائية أو يبذل جهدا تجريديا إراديا، بتصور نفسه عضوا في جسم. (CW 10:231)

ويرفض مل مفهوم الشخص الأخلاقي على أنه يقتصر على السعي وراء مصالح ذاتية عقلانية صرفة، وهو يحرص دوما على موازنة الجانب الفكري/ الفرداني مع الجانب الأخلاقي/ الاجتماعي، وعلى إنكار خلق هرمية بينهما. وفق زعمه، يتعين أن يصاحب التطوير الأخلاقي دوما بتطور ذهني، ولهذا مضامين مهمة نسبة إلى تصوره في التطوير الذاتي للقدرات فضلا عن فلسفته السياسية الليبرالية.

ومكونات التطوير الذهني والعاطفي والأخلاقي الثلاثة هذه متضمنة في تربية الأطفال. في مرحلة الصبا، تنضج عملية التطوير التربوية بحيث تصبح عملية تنمية

ذاتية للقدرات تستمر تحت سيطرة الشخص المعني. وفي التطوير الذاتي للقدرات تتأسس القدرات الأسمى الخاصة بالشخصية الفردية والاستقلالية والروح الاجتماعية والتعاونية على أساس القدرات البشرية العامة. ويتعين أن تكون القدرات الأعلى مرتبة متوازنة. الاستقلالية، الملكة الليبرالية الأساسية، هي القدرة على الاختيار، والمصادقة، وتنقيح الشخصية، والعلاقات، والمشاريع، وخطط الحياة التي تعكس طبيعتنا أكثر من أي شيء آخر. أما الشخصية الفردية فتشجع القدرة على تقصي مدى هذه الخبرات الأكثر تجانسا مع قدراتنا وخصوصياتنا، وذلك بغية عيش حياة تخصنا. وفي حين أن مل لا يعتقد أن الأفراد ماهيات ثابتة، ثمة نطاق من الشخصيات وخطط الحياة أكثر تجانسا مع الشخصية الفردية، وسعادتنا إنما تتضاعف بالتأسيس على هذه القاعدة.

وقد اشتهر مل بدفاعه عن الشخصية الفردية والحرية في كتابه *On Liberty*. غير أن الأفراد الذين يوصي بهم مل منغمسون كلية في سياقاتهم الاجتماعية والثقافية ولا يعانون من عدم استقرار بسبب عوز القيم، كما أنهم ليسوا من أشياع المذهب الذري. إن نزعته الفردانية تتميز بانشغالها بأن يكون المركز الأساسي للقيمة هو الفرد وليس الجماعة الاجتماعية. وفق رؤيته، تتموضع القيمة في فرد عضو في جماعة وقيمة الجماعة إنما تستمد من أعضائها الأفراد. ولا يصح عنده أن تنتهك حقوق الافراد باسم قيم جماعية. والأفراد المستقلون مخلوقات تقرر مصيرها وتتحكم في حياتها، فيما تعكس تخيراتهم وخطط حياتهم حقيقة تفردهم. وهكذا تقوم الموازنة الدقيقة بين الفردي والاجتماعي.

وتتعهد التنمية الذاتية قدرات أعلى مرتبة وترتهن بسجايا سبق تطويرها إبان الطفولة. وهذا من بين الأسباب التي تجعل مل يقر أنه يخطئ في حق الناس وينتهك حقهم في حرية التنمية الذاتية للقدرات إذا لم ترسخ تربيتهم هذه القدرات في نفوسهم أثناء الطفولة. وقد جادلت في الفصل ٤، في الحرية، عن أن الاستقلالية والشخصية الفردية مكونان أساسيان في التنمية الذاتية للقدرات. غير أن القدرات الاجتماعية الأعلى مرتبة، التي تقحمنا في المشاريع الاجتماعية والتعاونية بحيث نعمل مع آخرين في المجال العام من أجل الصالح العام، لا تقل أهمية. وعلى أساس الارتباط المتعاطف، يطور ويمارس الراشدون قدرات أسمى من قبيل التعاطف والرحمة والحنان.

معنيان للتربية

يؤمن *Inaugural Address to the University of St Andrews* (الخطاب الافتتاحي الموجه إلى جامعة القديس أندروز) مناسبة لمل يعرض فيها رؤاه في التعليم الجامعي. وكانت هذه المحاضرة قد ألقيت بمناسبة توليه رئاسة جامعة أندروز، وهي تلقي المزيد من الضوء على المحتوى والمبادئ التي يرى أنها توجه فنه الأخلاقي المهم. ويميز مل فيها بين معنيين للتربية، الأول أوسع من الثاني. ويشير المعنى الأوسع إلى أعم معاني التربية بوصفها عملية تنشئة اجتماعية، وقد وضحه في كتابه *A System of Logic*. وفي ذلك الخطاب، يقول عن التربية:

> إنها لا تشمل فحسب كل ما نقوم به من أجل أنفسنا، وما يقوم به الآخرون من أجلنا، من أجل الغاية المصرح بها والمتعينة في تقريبنا من كمال طبيعتنا، بل تقوم بما هو أكثر من ذلك: إنها تشمل في تصورها الأوسع حتى الآثار غير المباشرة على الشخصية والقدرات البشرية، عبر أشياء مقاصدها المباشرة مختلفة تماما؛ عبر القوانين، وأشكال الحكومة، عبر الفنون الصناعية، وصور الحياة الاجتماعية. (CW 21:217)

ويبدو أن هذا التعريف للتربية مهيأ تماما لتطبيق المعنى الأوسع «لفن الحياة». المعنى الأوسع للتربية هو الغالب في أعمال مل والموضع المركزي لانشغالاته. غير أنه في الخطاب سالف الذكر يعزل هذا الشكل المحدد بشكل عام عن معنى خاص في التدريس، المعنى الذي يستخدم غالبا مع التعليم في ثقافتنا. والمعنى العام هو ما يميز مل ممثلا لليبرالية، بمعنى أن التربية قابلة لأن تطبق على كل مجالات الحياة ولا تقتصر على التعليم المدرسي.

مؤدى الرؤية الأعم هو أن «كل ما يعين على تشكيل الكائن البشري؛ ويجعل الفرد هو من هو، أو يعوقه عما ليس هو ـ جزء من التربية» (CW 21:217). ولكن حتى تعريف مل لما يصفه بالمعنى الضيق للتربية ـ المؤمّن أساسا بنظم التعليم المدرسية والجامعية ـ

يظل يلتزم بالموروث الليبرالي وينحاز بوضوح إلى التربية الليبرالية في الفنون والعلوم. إنه يحدد هذا المعنى الضيق على أنه «الثقافة التي يمنحها كل جيل قصدا للجيل الذي سوف يخلفه، كي يهيئه على أقل تقدير للحفاظ، وربما تطوير، مستوى التحسن الذي تسنى له تحقيقه» (CW 21:218). ويقصد مل تحديدا تربية ليبرالية تشمل الفنون والعلوم، وهو ينكر ويستبعد بوجه خاص الرؤية التي تقول إنه يتوجب على الجامعات أن تضم مدارس وكليات مهنية. ليست الجامعة «مكان للتعليم المهني، وليس المقصود من الجامعات أن تدرّس المعارف التي تعد الناس لشكل بعينه من الكسب في عيشهم. إن غايتها لا تتعين في خلق محامين أو أطباء أو مهندسين مهرة، بل في خلق كائنات بشرية قادرة ومهذبة» (CW 21: 218). ويتعين على مؤسسات عامة أخرى أن تحقق هذه المهمة الخاصة بالتدريب والتعليم من أجل العمل أو ممارسة المهن. «غير أن هذه الأشياء ليست جزءا مما يدين به كل جيل لتاليه، وما ترتهن به حضارته وقيمته في الأساس» (CW 21:218). والتعليم المتخصص لا يحتاجه سوى عدد قليل. وإذا كان المهنيون في حاجة أيضا للحصول على تعليم جامعي، فيجب أن يكون ذلك «من أجل توظيف الثقافة العامة في توضيح تقنيات هدف خاص» (CW 21:218). إن التعليم الجامعي العام، رغم أنه أضيق نطاقا من المعنى العام للتربية، يظل يتميز عن التدريب المهني أو التدريب على الأعمال، ويظل يستهدف تعزيز التربية الفكرية، وإلى مدى أقل، التربية الأخلاقية.

وبالعودة إلى تقصي منظور مل في التربية بمعناها الواسع، أناقش الآن زعمه أنه بمقدور الكثير من أشكال المؤسسات الاجتماعية أن تشكل وتتأثر بالسجايا التي يستهدف هذا الشكل من التربية تعزيزها جزءا من التزامه النفعي. والغاية من فن التربية، مثل الغاية من كل فن عملي، هي تعزيز النفع، المتصور على أنه تطوير خصائص بشرية مرغوب فيها، تحديدا، تطوير وإكساب قدرات وامتيازات بشرية بعينها. ولأن مل يعتبر البشر كائنات اجتماعية وأشخاصا مستقلين يكمن صالحهم في تقصي وتطوير شخصياتهم الفردية، يتعين على العملية التربوية أن تعزز هذه الأهداف المترابطة المتعينة في تحقيق الرؤية التقدمية في الطبيعية البشرية، ودعم تصور في خيرية البشر منشغل أساسا بالتنمية الذاتية للقدرات.

ووفق زعم جون راولز، نفعية مل مذهب شامل، بمعنى أن «مبدأ النفع ... ينطبق فيما يقال على كل أنواع المواضيع، من سلوك الأفراد والعلاقات الشخصية إلى تنظيم المجتمع ككل» (Rawls 2002, 13). وبوصفه ممثلا لنسب وموروث الليبرالية، يرى مل أن قلب العملية التربوية والتطويرية إنما يكمن في خلق ودعم أفراد مستقلين قادرين على المشاركة في المنتدى الديمقراطي العام. ثمة معنيان للتربية، واسع وضيق، ولكن هناك وحدة مؤسسة. والطبيعة الموحدة التي تميز العمليات التربوية تقوم بدور لأن العملية التربوية نفسها، في ظروف التعليم المدرسي الرسمي وفي مشاهد عامة أخرى، تعمل بشكل شامل من أجل خلق مواطنين ديمقراطيين مساهمين وأيضا لإعداد الناس لعيش حياة مستقلة ذات معنى. ومن شروط هذا العيش، وفق معتقد تأخذ به الليبرالية المعاصرة يتفق معه مل، أن «نكون أحرارا في تشكيل وتنقيح وتطبيق خططنا الحياتية» (Kymlicka 2002, 222). وهكذا فإن مل يدافع عن رؤية موحدة في العمليات التربوية التطورية لتحقيق الغايات والأهداف السابقة عبر تطوير قدرات وسجايا شخصية تمكن الأشخاص من أن يشكلوا على نحو مستقل تصورات في الحياة واختيار حيوات مرضية وذات معنى أثناء التعاون مع مواطنين آخرين على تعزيز الصالح العام في المجال العام.

وفي حين أن مل مشغول في المقام الأول بتعزيز التطوير والتنمية مدى الحياة، فإنه لا يتغاضى عن المعنى الثاني الأضيق للتربية في الطفولة. لقد كان نشطا سياسيا واجتماعيا ميز نفسه بالدفاع ليس فقط عن حق الجميع في التصويت، بل عن حق الجميع في الدراسة في عصر لم يعترف فيه بعد بحقوق الجميع في التعليم. إنه يجادل في *On Liberty*، كما في كتب أخرى عن حق الأطفال في التعليم:

> ألا يكاد يكون مبدأ بينا بذاته أنه ينبغي على الدولة أن تشترط وتفرض التعليم، حتى مستوى بعينه، على كل كائن بشري ولد مواطنا فيها... إننا لم ندرك بعد أن جلب كائن بشري إلى الوجود، دون تأمين فرصة مناسبة لأن يكون قادرا فحسب على تأمين الغذاء لجسمه، بل تأمين تعليم وتدريب لعقله، إنما يشكل جريمة أخلاقية، ضد هذا النسل تعيس الحظ وضد المجتمع. (CW 18:301-2)

ويجادل مل عن أنه يتوجب على الدولة أن تفرض هذا الحق، بحيث يكون هناك «واجب يلزم بتعليم الجميع» (CW 18:302). غير أنه يرى أيضا أنه في حين يجب على الدولة فرض حق التعليم العام، حتى مستويات بعينها، لا ينبغي عليها أن توفر هذا التعليم. يتوجب أن يمتلك الآباء حق تحديد سبل تعليم أبنائهم، فيما يتوجب على الدولة أن تدفع رسوم تعليم الأطفال الفقراء لضمان حصولهم على تعليم. «كل ما قيل عن أهمية فردية الشخصية وتنوع الآراء وأنماط السلوك، يسري بالقدر نفسه من الأهمية التي لا تضاهى، على التنوع في التعليم» (CW 18:302). وحسب مل، يهدد التعليم الحكومي الرسمي بتقويض تنوع الشخصية الفردية «وقولبة الناس بحيث يصبحون متشابهين» (CW 18:302). وفي بحثي في حالة المجتمع المورموني وممارساته التربوية والزواجية في الفصل ٤، ارتأيت أن مل يفترض قدرا مبالغا فيه من السلطة الأبوية فيما يتعلق بمسائل تربية الأطفال، وجادلت عن أن هذا يمنح الآباء الحق في تربية بناتهم على الخضوع بدلا من الاستقلالية. على ذلك، حسب مل، فإن التعليم الذي تتحكم فيه الدولة ينتج نوع الامتثال الذي يدين لكونه يؤدي إلى «استبداد على العقل» (CW 18: 302). يتوجب أن يكون تعليم الدولة بديلا ضمن عدة بدائل، أو هكذا يرى مل. وسوف تضمن الامتحانات العامة أن الخبرات التعليمية المتنوعة تستوفي معايير بعينها، رغم أن مل لا يتناول السؤال الواضح الذي يستفسر عن كيفية موازنة تنوع الخبرات مع وحدة المعايير كما تختبر في الامتحانات العامة. الغاية هي جعل «التعليم العام، والأهم من ذلك، الاحتفاظ بحد أدنى من المعارف العامة، يكاد يكون إجباريا» (CW 18:303). ويضيف مل، جاعلا زعمه أكثر تركيبا، إنه للحول دون تأثير الدولة غير المناسب على الآراء، «يتوجب أن تقتصر هذه الامتحانات على الحقائق والعلم الوضعي حصريا» (CW 18:303). إنه يدافع عن مؤسسة كليات المعلمين لتدريب واختبار المعلمين، وهذا دفاع سابق لعصره. وفي حين أن منظور مل في الحق العام في التعليم سابق على عصره، لا ريب أن رؤاه تأثرت بتربيته اللافتة على يد أبيه، التي تمت خارج المنظومة المدرسية، وبحقيقة أنه لم يلتحق أو يدرس في أية جامعة، رغم أن كتبه استخدمت بشكل واسع في التعليم الجامعي.

غير أن التربية لا تقتصر على التعليم الرسمي وغير الرسمي، فرؤى مل شمولية. وحسب ستيفان كوليني،

> إن تصور مل في المجتمع تصور تربوي بشكل استثنائي وشامل ... إنه يجعل من آثاره على تشكيل الشخصية غاية كل مؤسسة وسياسة. وبمقدور المرء أن يعتبر مجمل مفهومه للنشاط السياسي نفسه مادة تعليمية مكثفة وموسعة في التربية للراشدين. (Collini 1984, xlviii)

ولا سبيل للتقليل من أهمية التأثير التربوي الذي تحدثه المؤسسات الاجتماعية. وفي الوسع أن تستخدم كل المؤسسات في تحقيق غايات نفعية وليبرالية مل التقدمية، والمساواتية، والديمقراطية بشكل راديكالي. ووفق هذا لا يتسنى فهم فلسفة مل في التربية عبر الاقتصار على فحص تلك الأعمال التي تعلن أن مقصدها نقاش هذا الموضوع. إن تقصيه للمؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية موجه باعتقاده أن أحد مقاصدها الأساسية تربوي. وسوف أبحث في هذه الأبعاد من فلسفته التربوية في الفصل ٦ (الفلسفة السياسية: الليبرالية والديمقراطية) والفصل ٧ (المساواة الجنسية وإخضاع النساء). وهكذا يرى مل أنه يتوجب على المؤسسات الديمقراطية السياسية أن تتألف من أشخاص «ذوي تربية وطنية» (CW 19:390). وفي أعمال متأخرة في علم الاقتصاد، يجادل عن نوع من الديمقراطية الاقتصادية والشراكة في العمل، ويعبر عن أمله في أن يؤدي هذا إلى جعل «وظيفة كل إنسان اليومية مدرسة في التعاطف الاجتماعي والذكاء العملي» (CW 3:792). وفي كتابه *The Subjection of Women* يعرض حجة نسوية كلاسيكية عن تحرير النساء ويجادل عن أن المبدأ الأخلاقي المرتبط بالعلاقات الجندرية، خصوصا ضمن العائلة، يتوجب أن يكون «مبدأ المساواة الكاملة، بحيث لا يسلم بأية قوة ولا ميزة في أي طرف» (CW 21:261). ويتعين أن تكون الأسرة «مدرسة للمشاركة الوجدانية في المساواة، للعيش معا في محبة، دون ممارسة القوة عند جانب أو الطاعة عند الآخر» (CW 21:295). إن الأسرة هي مجال التربية الأخلاقية العام المبكر.

وأخيرا، فإن أعمال جون ستيورات مل المكثفة في التربية، المتجذرة في نفعيته وليبراليته التحررية المساواتية، تعرض حجة شاملة على أن الأنظمة التعليمية الرسمية فضلا عن نطاق واسع من المؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية - تتسنّح فرص تعليم وتنمية ذاتية للقدرات يستمران طيلة الحياة. هذا هو التعبير المركزي عن الموضع المميز الذي تشغله الاهتمامات التربوية في ليبراليته ونفعيته، التي فصلت فيها في فصول الحرية، والفلسفة السياسية، والمساواة الجنسية.

قراءات إضافية

Baum. Bruce, *Reading Power and Freedom in J. S. Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 2000).

Garforth, F. W., *John Stuart Mill's Theory of Education* (Oxford: Martin Robertson, 1979).

Gutman, Amy, *Democratic Education* (Princeton: Princeton University Press, 1987).

Heydt, Colin. *Rethinking Mill's Ethics*: Character and Aesthetic Education (London: Continuum, 2006).

Robson, John M. *The Improvement of Mankind* (Toronto: University of Toronto Press, 1968).

الفصل ٦

الفلسفة السياسية: الليبرالية والديمقراطية

تقديم

في تقصيه لتاريخ الليبرالية، يلحظ سي.ب. مكفرسون تحولا مهما في المنظور ينأى بجون ستيوارت مل عن المعلمين بنتام وجيمس مل. لقد كان جيمس مل معنيا أساسا بالوظيفة التي تقوم بها الديمقراطية في الحفاظ على مصالح المواطنين، في حين يؤيد جون ستيورات مل تصورات أوسع في الطبيعة البشرية والخير، ولديه من ثم آمال أعظم فيما يتعلق بإمكانات الديمقراطية. هكذا يقول مكفرسون عن جون ستيوارت مل:

> إنه رأى شيئا أهم تجب حمايته، ألا وهو فرص تحسين الجنس البشري. ولذا فإن توكيده لم يكن على المسألة القانونية فحسب، بل على ما يمكن أن تسهم به الديمقراطية في التنمية البشرية. إن نموذج مل للديمقراطية هو النموذج الأخلاقي ... ولدى هذا النموذج رؤية في إمكان تحسن الجنس البشري، وفي مجتمع حرية ومساواة لم يتحقق بعد. والنظام الديمقراطي يحظى بقيمة بوصفه وسيلة لهذا التحسن ـ إنه وسيلة ضرورية لكنها ليست كافية؛ والمجتمع الديمقراطي يعد في آن نتيجة هذا التحسن ووسيلته في تحقيق المزيد من التحسن. والتحسن المتوقع إنما يتعين في زيادة في قدر التنمية الشخصية للقدرات عند كل أعضاء المجتمع (Macpherson 1980, 47).

هذا ينفذ إلى صميم رؤية مل، حيث مبدأ النفع يعرض ويتحكم في غايات كل الفنون الأخلاقية العملية، بما فيها الفلسفة السياسية. وتصور مل في الطبيعة البشرية ورؤيته في الخير المناسب لهذه الطبيعة، بموضعه المركزي في تطوير وممارسة الامتيازات البشرية، يفضي بشكل طبيعي إلى الرؤية المعيارية في فن السياسة والحكم، حيث ترتبط الحياة الديمقراطية ارتباطا وثيقا بتعزيز السعادة. ويطرح مل معيارا مركزيا للحكومة الصالحة يتموضع في «درجة نزوعها إلى زيادة صافي السجايا الخيرة عند المحكومين، جماعة وفرادى» (CW 19:390). ومن الأدوار الرئيسة التي تقوم بها الحكومة أن تكون «جهة فاعلة» في التربية الوطنية (CW 19:393). والتوكيد هنا على الفضائل السياسية والمدنية في نظرية مل لافت، كما في التزامه بديمقراطية المشاركة النشطة أسلوبا قويا في ممارسة الفضائل في المجال العام.

ويستخدم نهج مل في قياس القيمة أحكام من هم على دراية كفيّة بأشكال السعادة المعنية. إن تصور مل في الخير ونهجه في قياسه يتجاوب تماما مع ليبراليته. «الأشخاص الأكفاء» الذين مروا بعملية تطوير وتنمية ذاتية للقدرات ليسوا جماعة فرعية نخبوية من المجتمع، بل يشملون كل أعضاء المجتمع البالغين الذين تعرضوا لتنشئة اجتماعية وتربوا على نحو يمكنهم من تطوير وممارسة امتيازاتهم وفضائلهم البشرية. وتركز حجتي على أعمال مل في هذه المسائل في الديمقراطيات الليبرالية الغربية. والمقصود من المصطلح «ليبرالي» أن يشتمل على طيف واسع من التشكيلات الاجتماعية والسياسية، بما فيها المجتمعات الديمقراطية الاشتراكية.

ويرى مل، مثل الكثير من الليبراليين الآخرين، الكلاسيكيين والمعاصرين، أن التربية والتنشئة الاجتماعية من صميم مشاريع خلق ودعم أعضاء المجتمع المهيئين للقيام بدورهم مواطنين ديمقراطيين. وتفصح الديمقراطية الليبرالية آمي جتمان عن مشاعر مماثلة:

> تشكل التربية، إلى حد كبير، الشخصية الأخلاقية عند المواطنين، فيما تشكل الشخصية الأخلاقية صحبة القوانين والمؤسسات قاعدة الحكومة الديمقراطية. وبدورها تشكل الحكومة الديمقراطية تربية مواطني المستقبل، التي تشكل إلى حد كبير شخصيتهم الأخلاقية.

ولأنه محتم على الديمقراطيات أن تعول على الشخصية الأخلاقية عند الآباء والمعلمين وأصحاب المناصب الرسمية والمواطنين العاديين في تربية مواطني المستقبل، لا تبدأ التربية الديمقراطية بالأطفال الذين يتوجب تعليمهم فحسب بل تبدأ أيضا بالمواطنين الذين سوف يكونون معلميهم. (Gutmann 1987, 49)

إن ذات العمليات التربوية وعمليات التنشئة الاجتماعية التي تعد الناس للمواطنة تموضعهم وتدعمهم في ممارسة «فن الحياة»، في عيش حياة صالحة تخصهم. ويتفق الليبراليون الحديثون مع مل على أن شرط عيش حياة صالحة هو أن نكون «أحرارا في تشكيل وتنقيح وتطبيق خططنا الحياتية» (Kymlicka 2002, 222). ومذهب مل الأخلاقي شامل، وهو يقر رؤية موحدة في العمليات التربوية التي تنتج القدرات اللازمة لسجايا شخصية تشترطها الحياة المزدهرة.

وكنت تقصيت في الفصل ٥، عن فلسفة التربية، كيف أن أعمال مل الأكثر ألفة، من قبيل *Utilitarianism* و *On Liberty*، تعول على خلفية مكثفة تشكلها رؤاه في العمليات التربوية بوصفها تطويرا وتنمية ذاتية للقدرات. وإجراء مل لقياس قيمة المتع، والمشاريع، والشخصيات، وخطط الحياة شامل هو الآخر، وهو يزعم أنه إذا حكم من ينمون قدراتهم ذاتيا بأن متعا أو مشاريع بعينها أكثر قيمة، فإن لدى هذه الأحكام أفضل فرصة في أن تكون على المدى الطويل صحيحة. وفي حين أن الاستقلالية الشخصية في الخيرات القيمية محمية بقوة في المجال الخاص (وهو مجال يتميز أساسا بالسلوك الذي لا يخترق واجبات أو حقوق مصالح الآخرين)، فإن الإجراءات الديمقراطية تحكم في المجال العام الخيرات الاجتماعية.

وهكذا يرتهن الكثير في نظرية مل بهذه الإجراءات التربوية والخاصة بالتنشئة الاجتماعية. إن الناس في حاجة إلى سياق اجتماعي داعم يوفر الظروف التي تتطور فيها الامتيازات البشرية. ذلك أن الرحمة، والتقمص العاطفي، والشخصية الفردية، وبقية القدرات لا تتكشف بنفسها. وفي غياب القاعدة المؤسستية الداعمة التي تعول عليها الديمقراطيات الليبرالية، يعاق تطور الفضائل الذهنية والأخلاقية. وتؤمن القاعدة

المؤسستية الضمانات الاجتماعية للحقوق التي يستحقها كل أعضاء المجتمع. وفي غياب مثل هذه التدابير المؤسسية لضمان وتأكيد هذه المصالح الحيوية، يخترق الحق في الحرية وفي التنمية الذاتية للقدرات. ولهذه المبادئ مضامين مهمة نسبة إلى شكل الليبرالية الذي يقول به مل. ولأن لدى معظم الناس إمكانية تحقيق قدراتهم، فإن السياق الاجتماعي والثقافي يؤثر بقوة في تحقق هذا الإمكان. وهكذا فإن لدى ليبرالية مل ميولا مساواتية. وبتعبير آخر، فإن نزعته المساواتية تظهر في نظريته الديمقراطية.

الديمقراطية السياسية والاقتصادية

يمهد تقصي فلسفة مل في التربية الطريق للبحث في إمكانات وحدود ليبراليته المساواتية. ورؤية مل الليبرالية توضحها وتختبرها أعماله في الحكومة والديمقراطية السياسية والاقتصادية، وهي تعرض إطارا لمقاربة مسائل من قبيل شكل التربية المناسب للمجتمع الديمقراطي ودور التشاور والاختلاف ضمن الديمقراطية الصحية. أيضا فإن ليبرالية مل تناسب بوجه خاص المجتمعات التعددية ومتعددة الثقافة؛ لأنه يتوقع الاختلاف والتباعد.

وكما سبق أن رأينا في تقصي *On Liberty*، فإن الاختلاف لا يعني فحسب أن يكون مقبولا، بل أن يكون مرحبا به وأن نبحث عنه حين لا يكون ميسرا. وفي المجادلات العامة المكثفة تتعزز القيم الذهنية والأخلاقية، لكنها تضمن أيضا أننا نقوم بشكل جماعي باختيارات أفضل. وسوف تكون لدينا فرصة أفضل في الاختيار الصحيح إذا طبقنا هذه المبادئ. إن مل نصير للخطائية، فهو يرى أننا ننزع إلى الخطأ، لكننا ننزع أيضا إلى القيام بأبحاث ترجح الكشف عن الأخطاء وتمكّن من تصحيحها. وهكذا فإن أنشطة الجدل والتقصي لا تعزز فحسب الفضائل الفكرية، بل تعزز أيضا احتمال أن تسود الحقيقة على المدى الطويل.

وعمليات التطوير والتنمية الذاتية للقدرات مشروعات تستمر مدى الحياة. إن مل يشجع على المشاركة في الحياة السياسية والاجتماعية بوصفها سبلا ممكنة لهذه الأنشطة. ويعرض عمله *On Liberty* الحجج العامة على الليبرالية في تلك المجالات التي لا تلحق فيها الأفعال الضرر بالآخرين. وتشكل هذه الدراسة دعوة إلى المزيد

من الجدل والنقاش العام اللذين يعتبرهما وسائل حاسمة لممارسة القدرات الذهنية والأخلاقية. وكما يلحظ،

> فإن حرية الفكر ليست أساسا من أجل خلق مفكرين عظام، ولا من أجل ذلك وحده. على العكس من ذلك، فبقدر الأهمية نفسه، بل أهم من ذلك، أنها تمكن الرجل العادي من تحقيق المنزلة الفكرية القادر عليها. لقد كان هناك، ويظل بالمقدور أن يكون هناك، أفراد مفكرون عظام حتى في مناخات العبودية الفكرية. غير أنه لم يكن هناك، ولن يكون هناك، أناس نشطون فكريا في مثل هذا المناخ.

ويركز كتاب مل Representative Government (الحكومة النيابية) على الأثر التطويري الذي تحدثه المشاركة والنشاط السياسي، وهو يؤكد فوائد مثل هذه المجتمعات، ويزعم أنه في وسع البشر جميعا المشاركة في الحكم والإفادة من «الممارسة الذهنية المستمدة من هذه المشاركة» (CW 19:436). ويحذر مل من المخاطر الناجمة عن عوز مثل هذا النشاط التشاركي على النحو التالي:

> حين تغيب مدرسة الروح العامة هذه، نادرا ما يكون هناك إحساس بأن الأشخاص العاديين يدينون في أي موقف اجتماعي بارز بأي واجب تجاه المجتمع، باستثناء طاعة القوانين والخضوع للحكومة. ليست هناك عاطفة تماهي مع العام تؤثر الآخر، فكل فكرة أو شعور، بالمصلحة أو الواجب، مستغرق في الفرد والأسرة. إن الإنسان لا يفكر إطلاقا في الصالح الجمعي، في أشياء يقوم بها مع الآخرين، إلا في حال التنافس معهم ... ولذا فحتى الأخلاقيات الخاصة تعاني، في حين أن الأخلاقيات العامة انقرضت بالفعل. (CW 19:412)

ثمة سبل عديدة في نظرية مل الديمقراطية، وسوف أركز هنا على رؤيته الليبرالية الديمقراطية بوصفها مكونا مكملا للفنون والعلوم الأخلاقية و«فن الحياة». وهكذا

فإن نقاشي مشكل من قبل مقاربة مل في *A System of Logic* حيث يتناول السياسة والحكومة بوصفهما فنونا وعلوما أخلاقية وفق سلطة مبدأ النفع. ويتشارك علم الاقتصاد وفنون وعلوم الحكومة جميعها في غاية تعزيز العادات والرفاهة البشرية، ونجاحها إنما يقاس ويقدر وفق منجزاتها في مشروع تحسين الرفاهة البشرية، الذي يحلل بدوره وفق فاعليته في تعزيز الفضائل والامتيازات. ولنتذكر تعليق ستيفان كوليني الثاقب «إنه يجعل من آثاره على تشكيل الشخصية غاية كل مؤسسة وسياسة. وبمقدور المرء أن يعتبر مجمل مفهومه للنشاط السياسي نفسه مادة تعليمية مكثفة وموسعة في التربية للراشدين» (Collini 1984, xiviii). هذا تبصر معمق في الرؤية الجوهرية في ليبرالية مل. إن فلسفة مل في التربية تطبق على كل المؤسسات الاجتماعية والسياسية والاقتصادية. ومن بين الأهداف الأساسية لهذه المؤسسات ما تقدمه من خدمات بوصفها مواقع تربوية لتعهد الفضائل. ويؤسس مل وظيفة الحكومة هذه في مستهل حجة *Representative Government*:

> وفق هذا، فإن العنصر الأول في الحكومة الصالحة، كونها فضيلة وذكاء الكائنات البشرية التي تؤلف المجتمع، هو أن الامتياز الأهم الذي يمكن لأي شكل من أشكال الحكومة أن يتصف به هو تعزيز فضيلة وقدرات الناس الذهنية نفسها. والسؤال الأول نسبة إلى أية مؤسسة سياسية هو إلى أي حد تميل إلى غرس السجايا المرجوة، الأخلاقية والذهنية، في المجتمع ... فبهذه السجايا، بقدر ما توجد في الناس، يرتهن مجمل إمكان الخير في عمليات الحكم الفعلية. (CW 19:390)

وبعد ذلك يضيف مباشرة،

> لنا إذن أن نعتبر، معيارا لصلاح الحكومة، درجة نزوعها لمضاعفة مجمل السجايا الصالحة في المحكوم، جماعة وأفرادا، ففضلا عن كون رفاهتهم الغاية الوحيدة للحكومة، فإن السجايا الصالحة هي الوقود الذي يحرك عمليات الحكومة. (CW 19:390)

وهناك عنصر آخر يتعين أخذه في الحسبان، ويعد بداهة جزءًا ضروريا في أي حكومة صالحة. غير أنه يقود أيضا إلى مصدر أول للزعم الخاص بطبيعة ديمقراطية مل. المسألة الخلافية هي ما إذا كان يتوجب اعتباره منظّرا مساواتيا أو نخبويا. ذلك أن فلسفته السياسية ونظريته الديمقراطية تعرض توازنا بين مبدأ المشاركة ومبدأ المنافسة. ويرتبط العنصر الأول، المشاركة، بشكل أكثر مباشرة بالغايات النفعية، فيما يرتبط الثاني، المنافسة، بوسائل هذه الغايات. ويتعلق هذا العنصر الأخير الخاص بمؤهلات مجموعة من المؤسسات السياسية بنوعية الآلية الحكومية، وهو يوزان مع مبدأ المشاركة، الذي يحكم تعزيز الأنشطة بحيث تدعم التنمية الذاتية للقدرات. والجانب الثاني في مؤهلات الحكومة هو «درجة كمالها في تنظيم قيمة النشاط الذهني والأخلاقي الموجودة أصلا، بحيث تحدث التأثير الأعظم في الشؤون العامة ... إن للحكومة في آن تأثيرًا عظيمًا يعمل على الذهن البشري، ومجموعة من التدابير المنظمة للأعمال العامة» (CW 19:392). وضمن إطار كتاب *A System of Logic*، يرتبط الأول بفن الغاية الأخلاقي، فيما يرتبط الثاني بالعلم الأخلاقي المعني بصياغة أفضل السياسات لتعزيز غاية السعادة البشرية[1].

وتكمل رؤية مل في فضائل المجال الاقتصادي رؤاه في السياسات والحكومة، كما أن التزاماته بتكريس الفضيلة المدنية في المجال السياسي تعكس رؤاه المتأخرة في الديمقراطية الاقتصادية. وتستبين في هذه الأعمال المعنية بالاقتصاد بعض التوترات والتضاربات. إن منظور مل في مركزية فضائل الاستقلالية والتعاون، ومعاركه ضد شرور الاستبداد والتبعية، يفضي بشكل طبيعي إلى اعتبار الساحة الاقتصادية موضعا مناسبا للتربية على الامتيازات. وفي هذه الأعمال المتأخرة، المتأثرة بالحركة الاشتراكية الطوباوية، يجادل مل عن الشراكات والجمعيات التشاركية والديمقراطية في موقع العمل. إنه يعجب كثيرا بالحركة التعاونية في تمظهراتها الإنتاجية والاستهلاكية على حد السواء، وهو يرى أن تعاونيات المنتج والمستهلك لا تقوض المسؤولية الفردية بل تقلل من تبعية العمال الضارة لأصحاب رأس المال. إن تعاونيات العمال تعزز العواطف

(١) ثمة تناول كلاسيكي معمق لهذه المسائل في Thompson (١٩٧٦)، خصوصا ١٣-٩٠. انظر أيضا Ten 1998; Baum 2000, 2003; Riley 2007.

الجماعية، والرغبة في الانضمام إلى آخرين في مشاريع مشتركة. وفي حين اعتقد مل أن هذا التحول في العلاقات الاقتصادية سوف يستغرق بعض الوقت، عدة أجيال في الواقع، كانت لديه آمال كبيرة في أن يفضي التجديد والتقدم الأخلاقي عند العمال على المدى الطويل إلى أشكال تقدمية بعينها من الشراكة الاقتصادية. والتشكيل التقدمي «ليس ذلك الذي يمكن أن يقوم بين صاحب رأس المال بوصفه رئيسا، وعمال لا صوت لهم في الإدارة، بل جمعية تتشكل من العمال أنفسهم وفق مبدأ المساواة، تمتلك بشكل جماعي رأس المال الذي يمارسون به عملياتهم، ويعملون تحت إدارة منتخبة وقابلة لأن تقال من قبلهم» (CW 3:775).

ويعتبر مل هذه الأشكال من التجمعات الاقتصادية أكثر فعالية في تعزيز الكرامة البشرية من الأشكال الرأسمالية التي تؤدي إلى تبعية ضارة. إنه يأمل في أن يؤدي هذا الإصلاح الاقتصادي، أو الثورة الاقتصادية، إلى «جعل وظيفة كل إنسان اليومية مدرسة في التعاطف الاجتماعي والذكاء العملي» (CW 3:792). ويضمن تكريس مبدأ المشاركة في المجال الاقتصادي عجز «المشاركة» المتلاعبة المحتالة ـ حيث يحتفظ الملاك والمدراء بتحكم فاعل في القرارات مع الإيهام بأن العمال يقومون بإسهام تشاركي ـ عن إيتاء نتائجها في واقع تنمية الفضائل المدنية. سوف يفتضح التحايل وسوف ينتج عن ذلك إحباط واغتراب ولن تتحقق تنمية ذاتية للقدرات. ومفاد الدرس هو وجوب أن تكون المشاركة حقيقية كي تؤتي ثمارها المرجوة. والتحكم الحقيقي في العمل وفي قرارات موقع العمل هو الذي يحقق مثل هذه النتائج. وفي غيابه، ليست المشاركة سوى بديل رخيص يفشل في إنجاز أي شيء (Pateman 1970, 28-66). إن تطوير العمال الأخلاقي عامل أساسي، ويعتقد مل أن غير القادرين على التغلب على الأنانية وتطوير قدراتهم التعاونية سوف يظلون عمال أجرة. وهو يصف مشروع التغيرات التقدمية على النحو التالي:

> إن الجمعيات ... بذات عملية نجاحها، مادة في التربية على السجايا الأخلاقية والنشطة القادرة وحدها على جعل النجاح مستحقا أو متحققا. وبكثرة الجمعيات، سوف تنزع إلى استيعاب المزيد من العمال، باستثناء من ليس لديهم من الفهم أو الفضيلة

ما يجعلهم قادرين على تعلم السلوك وفق منظومة مغايرة للأنانية الضيقة. (CW 3:793)

وفي هذه العملية، سوف تتطور الرأسمالية تدريجيا وبشكل يكاد يكون تلقائيا إلى نسق الجمعيات والتعاونيات الفائق.

وفي ساحة الاقتصاد أيضا، تظل موازنة مبدأي المشاركة والمنافسة مطلبا، أقله على المدى القصير. الراهن أن نظرية مل كما عبر عنها في أعماله الأخيرة في علم الاقتصاد شكل من الاشتراكية الديمقراطية. إنه يصادق على غاية دعم الجماعات العمالية لسبب بسيط مؤداه أنه يتوقع أنها سوف تؤمّن تدريبا قيّما على الفضائل الاجتماعية. غير أن التزامه بالمشاركة موازن بالضرورة بالعوامل المهمة الأخرى، مثل احترام حقوق الملكية القائمة والدعاوى المشروعة بالفعالية الاقتصادية والإدارة الجيدة. إنه يدين فقر وتبعية الطبقة العاملة ويعتبرهما جديرين باللوم؛ لأنه لا سبيل للدفاع عنهما أخلاقيا، وهو يجزم بأن الديمقراطية الاقتصادية المتنامية سوف تقلل من حدة هذه الظروف أو تقضي عليها كلية. إن فوائد جمعيات العمل سوف تجنى عبر الزمن، بحيث تقلل من النزاعات مع حقوق ملكية أصحاب رأس المال، وسوف تقوم ثورة طبيعية تؤدي إلى النظام الطبيعي، أو هكذا يعتقد مل.

اعتراضات: النخبوية والمساواتية

واجهت آمال مل بخصوص حظوظ التربية الديمقراطية في الممارسة والتقدم الديمقراطي اعتراضات تتعلق أساسا بعجز ليبراليته عن تناول مشكلتي عوز المساواة والنخبوية. ولا ريب أن هناك توترات بين مواقف فلسفة مل المساواتية والنخبوية. غير أني أرى أن التزامات مل المساواتية أكثر أساسية ويتوجب أن تكون لها الغلبة. ويشمل الحق في الحرية في التنمية الذاتية للقدرات عنده حق تطور قدرات وملكات المرء في الطفولة بحيث يصبح قادرا على تنمية قدراته بنفسه حين يبلغ سن الرشد. وهذا يؤمن بذرة بعض الردود على تلك الاعتراضات.

لقد ركزت حجتي حتى الآن على ما أعتبره مسارات الفكر الرئيسة والأساسية في ليبرالية مل. وقد يبدو أول وهلة أن للمشاركة الغلبة في أرجائها، إلى أن نتذكر المكابح الاحترازية المستبطنة في نظرية مل. إن كتابي مل *Representative Government* و *On Liberty* وأعماله في علم الاقتصاد تعرض حالة التردد التي تنتاب مل إزاء أعضاء مجتمعه الذين يعتقد أنهم يظلون في طور تنمية فضائلهم الذهنية والأخلاقية. وتتعين إستراتيجيته في دعم خطة للتطوير تتضمن فعل موازنة جدلي بين مبدأي المشاركة والمنافسة. وعمق التزامه بالديمقراطية التشاركية الراديكالية إنما يستبين في الفقرات العديدة التي تحشد بتوكيد متحمس على الفوائد التي يتعين جنيها من المشاركة المستديمة والمكثفة في النشاط السياسي. غير أن هذا يوازن ويتراصف مع ركونه الاحترازي لمبدأ الكفاءة، الذي يقترح السماح لمن هم أكثر خبرة بتوظيف معارفهم بحيث يكون لهم تأثير على الصالح العام. ويتعين على شؤون المجتمع الجماعية أن تنظم بشكل جيد وأن تدار وتنظم بشكل كفء، وأصحاب التدريب والخبرة الخاصة أفضل- في تقديره - من يقوم بهذه المهمة. والبيروقراطيون المحترفون هم الذين ينفذون السياسات الراهنة للحكومة، ودورهم إنما يعكس دور المستخدمين والبيروقراطيين العامين في الوقت الحاضر. ويشمل دور المواطنين المشاركة الفاعلة في المناقشات العامة حول الخيرات الجماعية، والغايات التي يتوجب تحقيقها، فضلا عن اختيار ممثليهم السياسيين في البرلمان. ولنتذكر أن كتاب *On Liberty* يشمل حجة معززة على المناقب الإبستمية التي تحظى بها المناقشات المفتوحة والحرة في تعزيز احتمال أن تدعم السياسات العامة الصالح العام. وفي هذا الخصوص، يتعين أن تكون حرية الناس في التعبير وحريتهم في التجمع والمشاركة مطلقة بالقدر الممكن.

على ذلك، يتوجب فيما يأمل مل الاستماع إلى حجج الحكماء واحترامها، وأن تحظى بقيمة كبيرة، وقد يتعين التسليم طوعا بسلطتها. إنه يريد لها أن تكون مؤثرة لا حاكمة. وسلوكات وتصرفات من يقومون بدور مثل الحكمة مقننة بمبادئ مجال «الفضيلة» ويتعين أن يستخدموا الإقناع، وألا يلجأوا إطلاقا إلى الإكراه. وتعبر حجج *On Liberty* عن إحساس مل بالإحباط إزاء «الوسطية الجماعية في الأداء» (CW 18:268) التي تبدو جد قوية، صحبة حجته على وجوب أن تتضمن سبل التقدم برنامج تنمية تربوي للفضائل

الذهنية والأخلاقية عند الجميع. والعملية التربوية التقدمية هذه نشطة وتشاركية أساسا، وهي تشمل جوهر عملية استيعاب الفضائل المدنية والتعود عليها، وهذا مستحيل حال استبعاد الناس من المشاركة والاستغناء عن إسهاماتهم. ويأمل مل وفق هذا أن يستمع إلى مُثل الفضيلة، وأن يكونوا مؤثرين، وأن تحظى حججهم بقيمة أكبر. غير أنه يشجب السيناريو الذي يمارسون وفقه سلطة على حساب تطوير الجميع. وعلى حد تعبيره في *On Liberty*، فإنه يأمل في أن يتأثر ويستمع من هو أقل تربية إلى

> مشورة الواحد أو القلة الموهبة والمتعلمة ... إن شرف ومجد الرجل العادي إنما يكمنان في قدرته على أخذ هذه المبادرة؛ وفي كونه يستطيع أن يستجيب داخليا للأشياء الحكيمة والنبيلة، وبأن يسمح لها بقيادته بعيون مفتوحة. إنني لا أؤيد «عبادة الأبطال» التي تصفق للقوي العبقري لأنه أمسك بالقوة بزمام حكم العالم وتسمح له بالسيطرة القسرية. إن مبلغ ما يمكن المطالبة به وفق هذا هو الحرية في أن يري الآخرين السبيل. أما استخدام القوة في إكراه الآخرين عليها، فلا يتناقض فحسب مع حرية وتطوير الباقي، بل مفسدة للرجل القوي نفسه» (CW 18:269).

بتعبير آخر، فإن الاستبداد الموضح على هذا النحو سوف يكشف مباشرة عن فساد وتجاهل لمصالح الآخرين؛ وسوف يقوض مزاعم الفضيلة والحكمة عند من يحاول فرض أحكامه على البقية. وفي *The Subjection of Women*، يؤكد مل مركزية الاستقلالية للرفاهة، ويلحظ التقابل «بين حياة الخنوع لإرادة الآخرين، وحياة الحرية العقلانية» (CW 21:336). ومؤدى قوله ينسحب على هذا السياق. ففي ساحة الجدل والنقاش الجمعي العامة، الاحترام الواجب يعني وجوب إقناع الآخرين، والحجاج معهم، لا إرغامهم أو قسرهم على التخلي عن حريتهم العقلانية بحيث يمتثلون لإرادة الحكيم المفترض، الذي تثير ذات مجاولته فرض أحكامه على الآخرين الشكوك حول صحة حكمته. يتعين أن تكون الأحكام والتخيرات الحكيمة متبناة ومصادقا عليها داخليا حتى تحدث عملية التنمية الذاتية للقدرات. إن الحكمة ليست ملكا للواحد أو

القلة، بل للجميع حق في السعي وراءها. وداخلية العملية أساسية لأصالتها بوصفها جزءا من التنمية الذاتية للقدرات. ويمزج مل انشغاله بتفعيل عملية تزيد من حظوظ تخيرات اجتماعية أفضل، بحيث تعزز حقيقة السعادة العامة، بانشغاله بالحفاظ على تكامل العملية بحيث تؤثر إيجابيا في التنمية الذاتية للقدرات وتعهد الامتيازات الذهنية والأخلاقية. إن الأساليب الاستبدادية المتعسفة التي تقوض أو تقضي على أقران المرء إن هي إلا ثمن باهظ للتخيرات القيمية «الصحيحة». ذلك أن الرذائل تعزز في العملية نفسها، وتثير الشكوك عما إذا كان الذين استبين نزوعهم للاستبداد جديرين بأن يركن إليهم في التعبير عن أحكام حكيمة حول الصالح العام. وفي النهاية، عوزهم الاهتمام باستقلالية وكرامة الآخرين إنما يعني أنهم أنويون منغمسون في مصالحهم وتعوزهم الحكمة، ومن شأن هذا أن يشكك في زعمهم بالحكمة. أيضا فإن إعاقة التنمية الذاتية للقدرات عند الأغلبية سوف تعرقل على المدى الطويل رفاهة هذه الأغلبية. ووصف مل الحي للأضرار الكبيرة الناجمة عن استبداد الأزواج بزوجاتهم في *The Subjection of Women* يناسب تماما حججه حول الآثار الحاسمة التي يحدثها هؤلاء الطغاة المتنكرين في شكل حكماء رغم أنهم يوظفون نفوذهم في عرقلة تنمية الآخرين لقدراتهم.

وينكر مل محقا «نظرية التبعية التي تزعم أنه على الفقراء احترام رغاب الأغنياء وعلى الأغنياء أن يصدروا أحكاما في صالحهم. وهو لا يملك سوى الاستخفاف بالرؤية التي تقر «أنه يتوجب أن يدار نصيب الفقراء، في كل مايؤثر فيهم جماعة، من أجلهم لا من قبلهم ... ويتعين أن يكون الغني في مقام الأب نسبة للفقير» (CW 3:759). إن إنكار مل الصحيح لهذه الحجة إنما يتوجب أن يخرس أي زعم بأنه يؤيد القسر النخبوي باسم صالح الآخرين. قد يكون أعضاء المجتمع الحكماء قدوة للآخرين، غير أنه من غير المشروع أن يقوموا مقام الآباء، أو أن تكون أحكامهم بديلا للأحكام المستقلة التي يصدرها المعجبون بهم. إن الحكماء الرحماء لا يرغبون إلا في أن يستمع إلى حججهم، وفي أن تترك لهم فرصة إقناع وتشجيع أقرانهم، وسوف يتفقون مع حض مل على الإقناع، بدلا من القسر والتحكم. هذه هي الطريقة الفعلية التي يسلك وفقها الحكماء حقيقة (في مقابل الأغنياء أصحاب الحظوة الذين يحسون بعظمتهم ويحقهم على الآخرين). وتشمل الفضائل في نسق مل بشكل مركزي الرحمة والحساسية إزاء

معاناة وسعادة الآخرين، وهو يستبعد الاهتمام المفرط بالمصالح الذاتية، والمبالغة في تبجيل النفس، وما شابه ذلك ـ باختصار، فإنه يستبعد رذائل النخبوية.

غير أن هذه ليست نهاية فعل الموازنة الدقيقة بين المشاركة والمنافسة. ذلك أن الانشغالات بطغيان النخب حقيقية. إن مل يخشى على النحو نفسه من أن المصالح الفاسدة (التي تتعارض مع صالح المجتمع العام) والتي يرومها من لم يتلقوا تربية صالحة، سوف تجعلهم يتجاهلون حجج الحكماء الحقيقيين. وثمة قدر مكافئ من النفع ينجم عن مضاعفة تأثير الأعضاء الأكثر حكمة في المجتمع، ولكن ليس من نفوذهم الاستبدادي. كما أن هناك حاجة إلى فعل الموازنة الدقيقة؛ لأنه في حين أن المشاركة النشطة والفعالة هي نفسها تربوية وتعزز الفضيلة، يتعين أن يوازن بطريقة واقعية بين خطر المصالح الفاسدة والجهل المفترض عند من يظلون في طور تنمية فضائلهم عبر منح قيمة أكبر في المجال العام لتأثير، وليس لقسر الأعضاء الأكثر حكمة في المجتمع. وتظهر إحدى كفتي الميزان في تحذير مل الشهير في *On Liberty* من خطر أن يغمر الحكيم «بطغيان الأغلبية»؛ وهذا مثال واضح على ذلك الانشغال (CW 18:219). غير أننا نجد في كفة الميزان الأخرى حجة تقول إنه بحسبان أن التنمية الذاتية للقدرات التي تنجم عن المشاركة النشطة تجلب معها كفاءة متنامية، سوف تصبح قيمة المشاركة بمرور الزمن أعظم في هذه الموازنة. إن الضرر الناجم عن الاستبعاد من المشاركة النشطة في تحسين التنمية الذاتية للقدرات، والهدر في طاقة من تقيد مشاركتهم، يتعين أن يؤخذ أيضا في الحسبان في تقدير الموازنة المناسبة. ولا ريب أن حجج مل في *The Subjection of Women* حول الآثار الحاسمة وفقد القيمة الناتج عن الاستبعاد المنتظم لمشاركة المرأة النشطة وإسهامها في الحياة السياسية والاجتماعية مهمة هنا؛ لأن الأمر نفسه يسري على الاستبعاد الكلاسيكي للعمال من الكثير من المجالات السياسية والاقتصادية.

فضلا عن ذلك، غالبا ما تكون اختبارات الكفاءة المناسبة مراوغة وغير جديرة بالثقة، وهناك أيضا الخطر الحقيقي الكامن في أن من يعدون أكثر كفاءة أو حكمة هم فقط أولئك الذين يحظون بالنفوذ بسبب طبقتهم أو جندرهم وعرقهم. ذلك أن العرقية، والجندرية، والطبقية تنتج أحكاما منحازة عن كفاءة وقدرة أعضاء الجماعات المضطهدة، ولذا فإن الكفاءة المدركة عند أعضاء الجماعات المميزة مبالغ فيه على نحو مناظر. إن العلاقة

السببية بين مستوى الدخل ويسر الحصول على تعليم واضح بما يكفي في زماننا؛ وفي زمن مل، كان ارتباط الطبقة بالتعليم أكثر وضوحا. وفي مثل هذه الحالات، عمليات الاضطهاد والاستغلال المؤسسة على الطبقة والعرق والجندر سوف تتواصل. ومل واضح تماما في تصويره للاستبداد الزواجي بخصوص مشكلة تنكّر القوة الفاسدة في شكل سلطة مشروعة. وثمة مخاطر مشابهة تكمن في استغلال العمال وإساءة معاملتهم تنشأ عن مصالح طبقية مشبوهة في المجالات السياسية والاقتصادية.

ووفق كل هذا، ثمة حاجة إلى إيداء العناية اللازمة في تقويم مبدأي الكفاءة والمشاركة في المجالات السياسية والاقتصادية. إن مل يقول صراحة إن إطاره النظري يستخدم نموذج موازنة بين هذين المبدأين، وإن فعل الموازنة دقيق. الحال أن كيفية تأويل وقراءة فعل موازنته يتأثر بقوة بما إذا كنا نعتبر نظريته مساواتية أو نخبوية في أساسها. إنه يعبر عن مخاوفه من التوليفة الخطرة بين الاستبداد والنخبوية في ذات الوقت الذي يعبر فيه عن الفوائد الإيجابية الناجمة عن السماح لأنشطة الحياة اليومية بأن تعمل في شكل مدارس للتربية العملية.

مساواتي أو نخبوي؟

إبان محاولة التدقيق في تناول مل للمؤسسات السياسية والأسواق وساحات العمل الاقتصادية، والأسرة بوصفها موقعا تربويا، نواجه مرارا تضاربا ديناميا بين الموضوعين المساواتي والنخبوي. ويسهل الكشف عن معايير المساواتية والنخبوية في فكر مل، وغالبا ما يظهران متراصفين في أعماله. وفق ذلك، فإن تحديد ما إذا كانت أفضل طريقة لتصوير نظريته أن نعتبرها مساواتية أو نخبويا أساسا، بحسبان أن كلا المسارين بيّن على سطح كتاباته، يتطلب تفحص معمار نظريته الأخلاقية والسياسية. ويتوجب أن تصاغ صراحة ويدافع عن المبادئ التأويلية التي توجه القرارات المتعلقة بأكثر التأويلات وجاهة لنظريته. الراهن أن حججي وقراءاتي تبرز وتهب أولوية للمبادئ والبنى الأساسية على حساب الأمثلة التي يضربها مل لتوضيح هذه المبادئ. إنني لا أعطي أهمية كبيرة لسياسات وأجندات القرن التاسع عشر كما أن ليبراليي القرن الحادي والعشرين لم يعودوا يدافعون عنها بشكل سائد. ومخططات التصويت الجمعي التي تعطي عددا أكبر

من الأصوات لبعض أعضاء المجتمع الذين يفترض أنهم حصلوا على تعليم أفضل مثال واضح على هذا؛ لأنه لا منظّر ليبراليا وجيها في القرن الحادي والعشرين سوف يؤيد هذا على أنه مقترح جاد لأية سياسة. وقد كان مل نفسه مرتابا بشكل متطرف بخصوص حكمة هذه الإستراتيجية حتى في عصره. إنه يلحظ في *Autobiography* أنه لم يناقش أبدا هذا المقترح الخاص بالتصويت الجمعي، الذي ربطه بمستوى التربية بدلا من منزلة ملاك العقارات، على طريقة هاريت (Harriet)، «مستشارته التي لا تكاد تخطئ» (CW 1:261). إنه يقول إنه ليس لديه دليل على أنه كان لها أن توافق على المقترح، كما يعترف بأن أنصارا آخرين للتصويت الجمعي في عصره لا يوافقون على الاختبار التعليمي الذي يفضل؛ فهم يرغبون في اختبار ملكية لتحديد عدد الأصوات. غير أن هذه النزعة الطبقية تعاني من قصور، والسبيل المنصفة الوحيدة لتأسيس مخطط تصوير يرتبط بمستويات تعليمية ثابتة، فيما يقول مل، هو أن تكون لدينا منظومة «للتربية الوطنية». خلافا لذلك، فإنه يخطأ في حق الناس مرتين، مرة بإنكار التربية عليهم، وأخرى بإنكار حق التصويت أو الحق في تصويت متساو مؤسس على عوزهم للتربية. إن منظومة التصويت الجمعي المنصفة والعادلة لا تكون ممكنة إلا بعد تأسيس «تربية وطنية» منتظمة يمكن عبرها لدرجة مختلف المكتسبات القيمة سياسيا أن تحدد وتؤصل. وفي غيابها، تكون عرضة دوما لاعتراضات قوية قد تكون شاملة، وفي حضورها قد لا تكون هناك حاجة إليها» (CW 1:262). غير أن هذا لا يعبر عن اعتقاد راسخ، بل يعبر في أفضل الأحوال عن ريبة وتردد.

يضاف إلى ذلك أني أميز، حال الضرورة، بين الوسائل والغايات، وأعطي أولوية للقيمة المتأصلة والغايات على حساب القيمة الذرائعية والوسائل المتعلقة بهذه الغايات. إن غايات مل المتعينة في السعادة بوصفها تنمية ذاتية للقدرات ثابتة بشكل راسخ؛ غير أنه أقل تيقنا في حالة الوسائل، كما توضح تعليقاته حول التصويت الجمعي. إنه يطبق النظرية المعروضة في *A System of Logic*، حيث يتعامل مع مقترحات السياسة على أنها محكومة بنجاحها المبرهن عليه إمبيريقيا في تحقيق غاية الرفاهة.

وإنكار مل الجازم للاستبداد يصعّب كثيرًا من تأويل نظريته على أنها نخبوية أساسا. إنه يعارض صراحةً مقترحات السياسة التي تقول بتنمية الفضائل الذهنية والأخلاقية

عند النخبة فحسب، كما يصادق بالقدر نفسه من الصراحة على قيمة تعهد عادات التعاون عند الجميع. «الشعب الذي لا يمارس عادة الفعل التلقائي من أجل الصالح الجمعي... لم يطور سوى نصف ملكاته، وثمة عوز في تربيته يطول واحدا من أكثر فروعها أهمية» (CW 3:943). وفي كتابه *Representative Government* يثير ثانية جدله مع النخبوية، حيث يعترض على زعم أنصار الاستبداد «أن القوة المطلقة، في يد فرد متفوق، إنما تضمن ممارسة فاضلة وذكية لكل واجبات الحكومة» (CW 19:399). الأمر ليس كذلك، فيما يرى، والقوة التي تتجاوز الحد حتى حين تكون في يد المتفوق لا تجيب عن السؤال المهم: «أي نوع من الكائنات البشرية يمكن تشكيله تحت مثل هذا النظام؟ أية تنمية يمكن لملكاتهم التفكرية أو النشطة أن تحقق وفقه؟ ... أيضا فإن الملكات الأخلاقية سوف تعاق على نحو مماثل» (CW 19:400). إن مل يرد هنا على من يزعمون أنه وقع علنا ضحية غواية فكرة قوة النخب المسيطرة، وأنه ينفر من فكرة «جهل، ولامبالاة، وعناد» الناس حدا يجعله يدافع عن النخب المستعدة لاستخدام القوة لتفعيل حكومة أفضل (CW 19:402). ذلك أنه يقول «إن من ينظرون إلى مثل هذا الاتجاه لتحقيق آمالهم يفرغون فكرة الحكومة الصالحة من عنصرها الأساسي؛ تطوير الناس أنفسهم» (CW 19:403). على العكس، فإن الرفاهة ترتهن بمبدأين:

> الأول هو أن حقوق ومصالح كل وأي شخص سوف تحترم، حين يكون الشخص المعني قادرا على الدفاع عنها وينزع عادة إلى القيام بذلك. الثاني أن الازدهار العام يبلغ مستوى أعلى، ويكون أكثر انتشارا، قياسا على قدر وتنوع الطاقات الشخصية المجندة في تعزيزه. (CW 19:404)

بعد ذلك يعرض مل حجة يتوجب أن تنهي فكرة الزعم بأنه أساسا طبقي النزعة ولا يدافع عن العمال. إنه يأخذ جانب العمال ويعارض حتى محاولات تهميشهم والقضاء على قوتهم بنية حسنة. إنه يشجب استبعاد الطبقة العاملة من المشاركة في الحكومة؛ لأن هذا يؤدي إلى تهميشهم واستبعادهم، ومن ثم إغفال مصالحهم، طبقة وأفرادا، من قبل أصحاب النفوذ السياسي. الوحيدون الذين تولي منظوراتهم أي اهتمام هم الموظفون.

غير أن مل يرى أنه يتوجب الاستماع إلى منظورات الطبقة العاملة لا تجاهلها. وسبيل عرض هذا المنظور بدقة هو جعل العمال أنفسهم يقومون بذلك، في البرلمان. إن العمل في الشأن الجمعي، وتعزيز الواجبات العامة والخدمات العامة، أساسي. ومن بين مبادئ الحكومة الديمقراطية الأساسية مبدأ حماية المصالح من قبل أصحاب هذه المصالح. الحماية الذاتية والتعويل على النفس مبدآن لا غنى عنهما. وأصحاب مراكز النفوذ السياسي سوف يتجاهلون مصالح المحرومين من حقوقهم ومن لا حيلة لهم وسوف يستخدمون نفوذهم في تعزيز مصالحهم الطبقية والفردية. إن الحكومة النيابية إنما تعني أن «يمارس كل الشعب ... عبر نواب ينتخبونهم هم أنفسهم دوريا، القوة الحاكمة النهائية... وينبغي أن يسيطروا، أنى ما شاءوا، على كل عمليات الحكومة» (CW 19:422).

وهكذا يقول مل:

> ليست هناك تشكيلة من الظروف أخطر على الرفاهة البشرية من تلك التي يحافظ فيها على مستوى عال من الذكاء والموهبة ضمن تعاونية حاكمة، لكنها تعاني وتتبط خارج مجالها. إن مثل هذا النسق يجسد بشكل أكمل من غيره فكرة الاستبداد عبر تسليح أولئك الذي يستحوذون أصلا على القوة القانونية بسلاح آخر، هو التفوق الذهني. (CW 3:943)

ولو كان مل نخبويا أساسا، لما كان له أن يعبر عن مثل هذه الخشية الشديدة من تنمية مواهب النخبة. إن خشيته نابعة مباشرة عن التزاماته الأساسية، التي هي ليبرالية ومساواتية.

وفي *A System of Logic*، يعرض مل صراحة بنية نموذجه النظري، ويحدد كيفية رؤيته العلاقة بين الغايات والوسائل وبين الفن والعلم. إن علما-أخلاقيا من قبيل التربية مسؤول عن تحديد الغايات التي تعزز النفع في هذا المجال، فيما يسأل العلم الأخلاقي المناظر عن تقصي الوسائل الأكثر فعالية في تعزيز هذه الغايات. غاية علم التربية هي تعزيز السجايا الشخصية البشرية الأكثر إسهاما في الازدهار البشري، والحق في حرية

التنمية الذاتية للقدرات حق أساسي في نسق مل؛ لأنه ذات الحق الذي يحمي العملية التربوية. السياسات النخبوية تعارض وتعوق هذه العملية عند المستبعدين أو من كان ضمهم مقيدا. وأنى ما يقترحها مل، فإنه يتحفظ عليها ويشير إلى أنها مؤقتة. كل سياسة استبعادية، مثل المقترحات الخاصة بإجراءات التصويت، مؤقتة. غير أنه لا تحفظات من هذا القبيل تسري على التزام مل الأساسي بالحق في تنمية ذاتية للقدرات ومكونات هذا الحق. إنه جزء من «فن الحياة» الأساسي. أما السياسات والإستراتيجيات السياسية العينية فجزء من الفنون الأخلاقية الثانوية. إن بنية النظرية تصادر على الافتراض القوي بأن الحق الأساسي سوف يتفوق على سياسة الفن الثانوي، وأنه في حالة التضارب، سوف تفسح الوسيلة الطريق للغاية.

ويعرض مل بشكل كامل في *A System of Logic* إدراكه لاختلالات المهمة كثيرة المطالب التي تتعين في تشكيل الوسائل الصحيحة تماما لتعزيز السعادة البشرية، خصوصا في الظروف المعقدة التي تمارس فيها الديمقراطية المعاصرة. إنه يحذر من أن مبرهنة العلم الأخلاقي ليست جاهزة لأن تصبح مبدأ أو قاعدة للفن إلى أن ينجز البحث العلمي الأخلاقي بشكل كامل. أيضا فإنه يحذر مما سوف يحدث حال التعجل في تشكيل القاعدة.

> إذا حاولنا، في هذا الوضع غير الكامل الذي تمر به النظرية العلمية تشكيل قاعدة للفن، فسوف نقوم بهذه العملية بشكل مبتسر. فأنى ما تحدث حالة مخالفة أغفلتها المبرهنة تختل القاعدة؛ وآنذاك سوف نستخدم الوسائل دون أن نحقق الغاية. (CW 8:945)

إنه يلحظ أنه غالبا ما يتعين في الممارسة تشكيل القاعدة في وقت لاحق تأسيسا على دراسة ليست كاملة؛ لأن الظروف الاجتماعية معقدة على نحو يحول دون الوصول إلى فهم كامل لها. وهو يخلص إلى أن الممارسين الحكماء سوف يقتصرون على اعتبار القواعد مؤقتة، وخاضعة من ثم للتنقيح والتجويد في ضوء خبرة تطبيقها.

وثمة الكثير من النقاش في الأدبيات يتقصى ويعرض تفسيرات لمقترحات مل العملية التي تصنف على أنها نخبوية. ومن الأمثلة الجاهزة مقترحاته الخاصة بالتصويت

الجمعي، والتصويت العام، وسياسات أخرى اعتبرت قوى موازنة «للوسطية» في الأداء والمصالح الفاسدة عند كثير من المصوتين المحتملين. إني أزعم أن التعويل على منهج *A System of Logic* يوضح الروح التي عرض بها مل مقترحاته. إنها إستراتيجيات عينية اقترحت للتعامل مع ظروف اجتماعية وتاريخية محددة. وهذه الظروف ليست طارئة ومتغيرة باستمرار فحسب، بل إن معرفتنا بها ليست تامة ولا كاملة بسبب تعقد الظروف الاجتماعية. ثمة درجة من عوز اليقين هنا. الدوجماطيقية والثقة الزائدة في السياسات المقترحة لتعزيز الغايات ليست مواقف وجيهة، والعقل يدعو إلى روح التجريب والاستعداد لمحاولة مختلف الإستراتيجيات طلبا لمعرفة الكيفية التي تعمل بها. وهذا يفسر استعداده لاقتراح إستراتيجيات مختلفة للتصويت من أجل تحقيق أهدافه الأساسية. وفي حين أنه لا يحزم أمره في سياق السياسات والإستراتيجيات العينية، فإن التزامه بغايات فلسفته الأساسية، تعزيز الرفاهة البشرية وازدهار كل أعضاء المجتمع، لا يشكل موضع تردد مهما كان قليلا.

إن رؤية مل الانعتاقية في التربية من أجل الحرية والديمقراطية تظل عملا في طور التطوير، كما أنها لم تؤت بعد ثمارها، فالمنظّرون الديمقراطيون يظلون يتصارعون مع مآزق النظم الديمقراطية التي لم تحقق مثلهم. وكثير من الحياة يبدو خلوا من مثال المشاركة الديمقراطية التي علق عليها مل آماله. شمولية حق الاقتراع الذي حارب من أجله أصبح ممارسة تقتصر فيها المشاركة المدنية غالبا على التصويت. ولا ريب أن مل لم يرغب يوما في أن تتوقف المشاركة عند الإدلاء بالأصوات. أكثر من ذلك أنه اعتبر حق الاقتراع أمانة تلقى على المواطنين تلزمهم بمسؤولية التصويت من أجل الصالح العام لا مصالحهم الخاصة الضيقة. غير أن الصوت غالبا ما يرى في هذا الضوء بالضبط، أي خادما أساسا لمصالح خاصة. أيضا فإن تنوع المنظورات المرحب به أفضى إلى مآزق جديدة، فيما تقود تعددية المجتمعات بشكل محتم إلى اختلافات أخلاقية. في زمانه، دعا مل إلى إحياء رؤية في الحياة السياسية تضع الاعتبارات الأخلاقية في المركز وتعمد إلى التوكيد على التخريج العقلي والنقاش العقلاني العام. ورغم أن مشروع الإحياء لم يكتمل بعد، لنا أن نعتبر رؤية مل في التنمية الذاتية للقدرات والديمقراطية التشاركية نموذجا مثاليا لها.

قراءات إضافية

Baum. Bruce, *Reading Power and Freedom in J. S. Mill* (Toronto: University of Toronto Press, 2000).

Eisenach. Eldon J., *Mill and the Moral Character of Liberalism* (University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1998).

Kinzer, Bruce L., Ann P. Robson, and John M. Robson, *A Moralist* In and Out of Parliament: John Stuart Mill at Westminster. 1865-1868 (Toronto: University of Toronto Press, 1992).

Skorupski, John, ed., *The Cambridge Companion to Mill* (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

Thompson, Dennis F., *John Stuart Mill and Representative Government* (Princeton: Princeton University Press, 1976).

Urbinati, Nadia, *Mill on Democracy: From The Athenian Polis to Representative Government* (Chicago: University of Chicago Press, 2002).

Urbinati, Nadia, and Alex Zakris, eds., *Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment* (Cambridge: Cambridge University Press, 2007).

الفصل ٧

المساواة الجنسية وإخضاع النساء

نسوية مل الليبرالية

مل نصير للنسوية الليبرالية الكلاسيكية، ونظريته النسوية تتشابك بشكل مناسب مع فلسفته في الليبرالية وشكل النفعية الذي يميزه، فيما تعول حجج كتابه *The Subjection of Women* صراحة على مفاهيم ومبادئ الليبرالية والنفعية: القيمة المتأصلة التي تحلل على أنها سعادة مرتبطة بالتنمية الذاتية للقدرات؛ العدالة، والمساواة، والاستقلالية، والحرية، خصوصا الحرية في التنمية الذاتية للقدرات. ويركن مل ليبرالي القرن التاسع عشر على موروث فلسفي مكين، يعد بوصفه موروثا سياسيا مميزا وراديكاليا. وقد حدثت بعض الانفراجات التاريخية الأكثر ثورية في التقدم الفردي والاجتماعي والسياسي مدفوعة بغايات ومبادئ الليبرالية الكلاسيكية. وفلسفة مل السياسية ونظريته الأخلاقية تغذي مباشرة التزاماته وأجنداته النسوية؛ إذ لا فصل بين ليبراليته العامة وتطبيقها على المسائل الرئيسة المتعلقة بالمساواة الجندرية وتحرير النساء. وثمة تركيز في هذه الدراسة على موضوع الحرية في مقابل الاستبداد والقوة، التي تتخلل أعمال مل بشكل ثابت.

ونظرية مل أكثر ثراء من بعض نماذج النسوية الليبرالية الرائجة، وهي تتسق تماما مع الكثير من التبصرات التي تربط الآن مرارا بالنسوية الراديكالية. وقد نخلص من هذا إلى أن نظرية مل هجين، يدمج عناصر تشكل الآن مكونات للنسوية الليبرالية، والنسوية الراديكالية، وعلم أخلاق الرعاية النسوية، فضلا عن نزعات أخرى.[1] غير أنه يفضل أن نجادل عن أن الليبرالية التاريخية معتقد راديكالي تحرري وأن عرض شكل ضعيف من

(١) انظر مثلا:

Keith Burgass-Jackson, «John Stuart Mill, Radical Feminism,» In Morales 2005, 71-97; Morales 2007.

النسوية الليبرالية على أنها تمثل رؤية مل تماما ليس دقيقا ولا ينصف صورتها القوية. وكانت الليبرالية التاريخية، التي تروج لقيم الحرية والمساواة والكرامة البشرية، وراء بعض حملات التحرير الأكثر تقدمية وحتى ثورية، بما فيها حركات إلغاء الرق وعمل الأطفال، وتقليل ساعات العمل، التي كانت تصل إلى ١٦ و ١٨ ساعة، إلى حد مناسب، ووضع لوائح خاصة بالصحة والأمن في مواقع العمل، واقتراح التعليم الإلزامي العام والتصويت العام، وما إلى ذلك. ومن شأن هذا أن يثير السؤال حول مناسبة التعريفات الراهنة لتنويعات النسوية. وسوف أجادل عن أن مل نصير للنسوية الليبرالية الكلاسيكية، وأن نظريته تناسب هذا النموذج بامتياز وثقة. إن معتقد الليبرالية التاريخية المناضل قادر تماما على القيام بدوره التحرري، بدلا من الدور الواهن الذي غالبا ما يعزى إليه من قبل الخصوم. وقد عول مل على النظرية إطارا مرشدا في معاركه النشطة دفاعا عن حق النساء في الاقتراع، وإصلاح قوانين الأحوال الشخصية، والحملات ضد العنف الأسري، بما فيها الزواج والقتل. وإذا كانت ليبراليته تدمج تحليلا ثاقبا ومتبصرا بشكل لافت لقوى الفساد، والاضطهاد، والاستبداد، والطغيان في العلاقات الأسرية والجندرية، فإن هذا متوقع من نظرية ذات نسب كهذا. وإذا كانت النسوية الليبرالية المعاصرة تصور الآن على أنها نظرية لا نكهة تميزها تركز أساسا على تأمين حقوق قانونية صورية متساوية، فإن هذا لن يشكل انتقادا لمعتقد مل النسوي الليبرالي المكين، بل يفترض أن يقضي إلى إعادة النسوية الليبرالية إلى شكلها النضالي. ويلزم أن نجعل التنويعات الهشة الراهنة المنسوبة خطأ إلى النسوية الليبرالية تحقق معيار أسلافها المبجل. ثم أنه لا حاجة لقبول نسخ كاريكاتورية ضعيفة كالتي تعتبر النسوية الليبرالية متمحورة فحسب حول الإصلاحات القانونية. لقد ناضل مل بحماس من أجل إحداث تغييرات في تشريعات الأحوال الشخصية، التي وضعت النساء في عبودية قانونية، وأنكرت عليهن الحقوق القانونية والاقتصادية والسياسية الأساسية. غير أن هذا لم يكن سوى بداية أجندته، لا تتويجا لها.

فضلا عن ذلك، تستبق نظريته بعض الالتزامات الأساسية التي يقرها علم أخلاق الرعاية النسوي، بما فيها نقد العقلانية المغالية، التي تقصيت في الفصل ٥، الخاص بالتربية. وهذه الالتزامات مكون طبيعي تماما من مكونات نظريته، كما عبر عنها

بمصطلحاتها الخاصة. وينتمي مل إلى تيار من الفلاسفة الأخلاقيين التاريخيين - يشمل ديفيد هيوم - يبدون حساسية إزاء ضرورة القدرات العاطفية المتعهدة للحكم والفعالية الأخلاقية الكفيّة. ذلك أن التقمص العاطفي والحساسية العاطفية إزاء معاناة الآخرين فضائل وامتيازات بشرية أساسية ضمن فلسفة مل. وفي حياته الشخصية ذات النزعة النشطة، استدرج إلى الأجندات والمنظورات النسوية جزئيا بسبب وعيه المرهف بمآسي الاضطهاد. وكانت صداقته الحميمة وزواجه من هاريت تيلور مل علاقة غير تقليدية بمقاييس القرن التاسع عشر. وقد تعاونا بشكل وثيق في الكثير من المؤلفات والحملات النشطة إلى حد يصعب معه تحديد مدى تأثير هاريت في فكره ومواقفه. وكانت نزوعاته النسوية بيّنة أصلا في الأعمال التي أنجزها في العقد الثالث من عمره، وحتى الثاني، وفق ما يتضح من مشاركته في حملات تحديد النسل. ولم يكن في وسع علاقتهما الحميمة سوى أن تجعله يتأثر بمعاناة شخص عزيز لديه بسبب القيود الاجتماعية التي فرضت على خياراته في العمل والزواج. ولا ريب أن تأثير هاريت تيلور مل كان حاضرا في حساسيته إزاء أضرار الإجحاف الجندري. وكان بمقدوره أن يرى بوضوح الآثار الموهنة التي تحدثها الهيمنة، والإجحاف، والتبعية في العلاقة بين الجنسين. وفي أعماله في السياسة والاقتصاد الديمقراطيين، عرض مل تبصرات ثاقبة في مسألة التقليل من شأن التنمية الذاتية للقدرات الناجمة عن الاستغلال الطبقي والتبعية الاقتصادية. وفي تحليله للإجحاف السياسي والاقتصادي، أفصح عن وعيه بآثار القوة المفسدة على الطغاة وأثر معاناة الفقر على المستغلين من أبناء الطبقة العاملة. ولعل تبصراته، التي غذتها خبرة شخصية، مقنعة بوجه خاص حين ينظر في اضطهاد النساء والعواقب الناجمة حيث يوظف الرجال نفوذهم في قمع استقلالية وفردية زوجاتهم وأبنائهم.

ويمكن الكشف والتمييز إلى حد بين مسارين في حجة مل النسوية - القضية (التي تربط غالبا بالنسوية الليبرالية) المؤسسة على القيم الليبرالية، الحرية والمساواة والتنمية الذاتية للقدرات، والقضية (التي تربط بالنسوية الراديكالية) المؤسسة على الأضرار التي يلحقها القمع والطغيان بسعادة النساء والتنمية الذاتية لقدراتهن. غير أن ذلك ممكن إلى حد فحسب؛ لأن القضيتين متشابكتان والأثر الكامل لحجة مل إنما يرتهن بمقاربة الجانبين بشكل تعاوني. ويبدو واضحا بما يكفي أنه إذا كان مبدأ النفع الأساسي يدعو إلى تعزيز

السعادة والتقليل من المعاناة، فإنه يلزم التقليل بشكل حاسم من الأضرار الهائلة الناجمة عن الهيمنة البطريركية، ثم تقويضها كلية، فيما يتعين تأمين الظروف التي تدعم الرفاهة، والتي تحدد أساسا على أنها تشمل تطوير وممارسة الامتيازات البشرية. وتتسم حجج مل في هذه الدراسة، فضلا عن الوضوح والوجاهة، بمسحة جدالية وخطابية مميزة. الحال أن كتاب *The Subjection of Women* أطروحة فلسفية ذات نزعة نشاطية متعمدة، وهو حسب مل معركة في الحرب المستمرة من أجل تحرر البشر من الاستبداد. وثمة موضوع لافت فيه يتعين في المقارنة المتكررة بين العبودية واضطهاد النساء على يد الميول البطريركية. الواقع أنها ليست مقارنة بقدر ما هي موقف؛ لأن مل يجادل بقوة عن أن ظروف النساء في الزواج البطريركي مثال على العبودية. وهو يثير مرارا هذا الرابط بين البطريركية والعبودية، ويعتبر معاملة النساء في الزواج نوعا من العبودية. هكذا يقول «إنه وضع العبودية البدائي يتواصل، عبر إضعاف وتعديل مستمرين نجما عن ذات الأسباب التي أدت إلى تهذيب القواعد السلوكية العامة، وجعلت كل العلاقات البشرية أكثر طوعا لحكم العدالة وتأثير الإنسانية. إنها لم تفقد وصمة أصلها الوحشي» (CW 21:264).

إن هذه الصياغة لم تأت مصادفة، فهي نقلة متعمدة ومحسوبة يقوم بها مل، تحوز فحوى فلسفيا ونشاطيا في آن. لقد اعتقد مل محقا أنه كان يتعامل مع تحيزات تحصنت منذ أمد طويل، بحيث ترسخت في أعماق النفوس، ويستدعي إدراكها الواعي توطئة لتفريقها وتبديدها توليفة تحدث موازنة دقيقة بين العقل والخطابة. ومن منظور يومنا هذا، قد يبدو أن مل يبالغ حين يركن إلى مقارنة مع العبودية، التي تبدو الآن شرا أبطل مفعوله منذ زمن بعيد. غير أنها بدت كذلك لمل، فحين كان فتى صغيرا اشترك في حملة للقضاء على مؤسسة الرق في بريطانيا والإمبراطورية البريطانية. وحتى بعد حياته، لم يكن الرق فظاعة قصيّة، بل شيئا منفرا بقيد الحياة. والخيوط المشتركة التي تربط بين أهواله وسوء معاملته وحطه من الشأن التي لاحظها مل في الأسرة البطريركية لم تبد مسرفة في الخيال في العالم الذي عاش فيه.

وتشمل خيوط حجة مل المتعلقة بقضية النسوية الليبرالية إقرارات إيجابية مؤسسة بإحكام على الغايات والمبادئ الليبرالية، والحقوق، والحرية، خصوصا حرية التنمية الذاتية للقدرات والاستقلالية والشخصية الفردية والمساواة. والمصدر الأساسي لهذه

القضية هو كتابه *The Subjection of Women*، وإن كانت هناك إقرارات للمواضيع الأساسية في أعمال أخرى من قبيل *On Liberty*. والقضية مؤسسة على تطبيق المبادئ الليبرالية على مسائل الجندر والعلاقات الأسرية وحقوق النساء. وهكذا يقر مل المبدأ الرئيس الحاكم للجندر والعلاقات الأسرية في بداية كتابه *The Subjection of Women*:

> إن المبدأ الذي ينظم العلاقات الاجتماعية القائمة بين الجنسين ـ الإخضاع القانوني لجنس تحت الآخر ـ مخطئ في ذاته، وهو يشكل الآن أحد العوائق الرئيسة التي تحول دون التقدم البشري، ويتعين أن يستعاض عنه بمبدأ المساواة الكاملة، بحيث لا يسلم بأية قوة أو ميزة لطرف، ولا بعجز عند الآخر. (CW 21:261)

وحجة مل على المساواة الجندرية في هذه الدراسة مؤسسة على دفاع عام عن المساواة الليبرالية، حيث تتسع حلقة التضمين. إنه يجادل عن أن التقدم الاجتماعي قد بلغ مرحلة تاريخية أصبحت العدالة فيها الفضيلة الأولى. وسوف تؤسس العدالة على «تعاطف راع ... لا يترك أحدا، بل هناك إجراء متساو يطبق على الجميع» (CW 21: 294)

وحجة مل مدفوعة من نفوره من الأحوال السلبية التي تعاني منها مؤسسة الزواج في عصره، حيث أسست على نموذج أمر وطاعة الزواج البطريركي. ونموذج الزواج يحط من شأن ويدمر كل الأطراف، وغاية مل هي تعزيز مثال الزواج المؤسس على المساواة والصداقة: «كيف يكون الزواج في حالة شخصين تم تعهد ملكاتهما ... ويوجد بينهما أفضل أنواع المساواة، وتشابه في القوى والقدرات وتفوق متبادل بينهما» (CW 21:336). إنه اتحاد مؤسس على المساواة والاحترام والتعامل الحبي. أما صور الاتحاد الزواجي الأخرى فآثار همجية باقية من مرحلة كانت العبودية فيها هي القاعدة والقوة هي المعيار. ولا ريب أن لهذه الحجة جانبا خطابيا، غير أن مل يعتبرها أيضا وصفا دقيقا للتاريخ. إنه يعرض رؤية شاملة للعملية الطويلة للتحسن والتقدم التدريجي الذي طرأ على الشؤون البشرية، بدءا بظروف الهمجية المبكرة ومرورا بمراحل بطيئة

وانتهاء بوضع مجتمع متقدم بشكل لافت تحكمه قواعد العدالة الأخلاقية بدلا من القوة الوحشية. ولم يكن استبدال القانون الأخلاقي المؤسس على قواعد العدالة بقانون القوة الوحشية بوصفه المبدأ المنظم للشؤون البشرية سوى تقدم متأخر في التقدم التاريخي. ويلجأ مل إلى إطار فلسفة العلوم الاجتماعية، الذي تقصاه بالتفصيل في الكتاب الرابع من *A System of Logic*، حيث يفصل في نظرياته في فترات التاريخ الساكنة والتقدمية وأسباب وظروف التقدم التاريخي والاجتماعي التي تعزز المساواة والرفاهة (CW 8:911-30). غير أن هناك طريقا طويلا أمام هذه التغيرات التقدمية، وهي نسبيا مجرد مراحل استهلالية لما تستطيع الكائنات البشرية إنجازه في السياقات السياسية والاجتماعية الصحيحة، أو هكذا اعتقد مل. لقد تم التخلي عن قانون الأقوى ولعله في طور الأفول في مجالات أخرى، غير أنه يظل قويا في الأسرة، وإلى حد حاسم. «إن الانبعاث الأخلاقي للجنس البشري لن يبدأ حقيقة إلا حين توضع العلاقات الاجتماعية الأكثر أساسية تحت حكم العدالة المساواتية، وحين يتعلم البشر تعزيز تعاطفهم الأقوى بمساواة في الحقوق والتنشئة» (CW 21:336).

ويتعين أن يكون موضع تركيز المنظّر الليبرالي الأساسي المكاسب المتوقعة فيما يتعلق بسعادة المرأة الشخصية حال تحررها. ومحتم أن تكون الفوائد التي سوف تحصل عليها النساء عند التحرر من الاضطهاد عظيمة. إنها لن تكون شيئا أقل من «الفرق لديهن بين حياة إخضاع الإرادة إلى الآخرين، وحياة الحرية العقلانية. فبعد ضرورات الغذاء واللباس الأساسية، تشكل الحرية أول وأقوى حاجة في الطبيعة البشرية» (CW 21: 336). غير أن مجموع منافع السعادة التي طرأت عليها زيادة سوف تكون هائلا بالقدر نفسه. ويرى مل أن المؤشر الأوضح على التقدم أو عوزه في المجتمع إنما يتعين في مستوى تعليم وتطوير النساء في المجتمع. وقد بينت التجربة أن مكانة النساء الاجتماعية والسياسية «أوثق اختبار وأفضل معيار لحضارة الشعوب والعصور» (CW 21:276). ويثني مل على فضائل الحرية والتحرر، على نحو يعكس حجج *On Liberty*. ولأن التنمية الذاتية للقدرات جوهر الرفاهة عند الجنسين، يتعين أن تشمل الحقوق التي تحميها الليبرالية النساء؛ لأنها تشكل مكونا أساسيا في سعادة كل الناس.

ويستحضر مل كل مواهبه الحجاجية كي ينتقد ويجد سبيلا لتغيير مواقف عتيقة وحجج مصاحبة رديئة كانت تستخدم لدعم إجحاف منتظم وممأسس ضد النساء. وإذا كانت الحرية أساسية للرفاهة، فإن وضع النساء التابع والمحط من الشأن الناجم عن العيش تحت حكم الآخرين، حتى إن كانوا أشخاصا أعزاء، إنما يشكل إنكارا لحقوقهن الأساسية. ومن يقلل من شأن الليبرالية قد لا يفهم لجوء مل المتكرر للتمييز الأساسي بين الحرية (وهي قيمة ليبرالية أساسية) والقوة (وهي مصدر خبيث للفساد والاستبداد). وفي وسع المنظّر الليبرالي، بل يلزمه، أن يصادق كلية على الاستقلالية والحرية وأن ينكر قوة التحكم في الآخرين. وعادة ما يتهم الليبراليون بالتقليل من أهمية أضرار الاضطهاد وبإساءة فهم علاقة الحرية بالقوة. مفاد الاعتراض هنا أن الحريات التي يبجلها الليبراليون ترتبط فيما يفترض بالرغبة في قوة التحكم في الآخرين. غير أن حقيقة أن هذا الاعتراض لا يواجه مل تستبين حين يتطرق إلى معتقداته الأساسية.

> إن حب القوة وحب الحرية خصمان أبديان. حين يكون هناك القدر الأدنى من الحرية، تكون عاطفة القوة أكثر توهجا وعوزا للضمير. والرغبة في قوة التحكم في الآخرين لا تتوقف عن إفساد الأخلاق بين البشر إلا حين يكون كل منهم قادرًا على المستوى الفردي على الاستغناء عنها: وهذا لا يحدث إلا حين يكون احترام الحرية في الشؤون الشخصية عند كل واحد منا مبدأ مكرسا. (CW 21:338)

وتعول نظرية مل بشكل طبيعي على مبدأي الحرية والمساواة الليبراليين وعلى تحليل بارع لأضرار البطريركية والاضطهاد، وهو يضع الاستقلالية، التي يعتبرها قدرة أساسية للحياة الصالحة، في لب التنمية الذاتية للقدرات. غير أنه يعي تماما هشاشة هذه القدرة الأساسية والعوائق الكثيرة التي تعرقل تنميتها وممارستها. الحال أنه يستبق ويعبر بفصاحة عن الكثير من الحجج التي صاغها نسويون معاصرون عن تضاؤل تقرير النساء لمصائرهن تحت النظام البطريركي، فضلا عن بعض إستراتيجيات التغلب على هذه العوائق وتوسيع فرص التمكين. وتشكل كثير من هذه الإستراتيجيات أساسيات

ليبرالية من قبيل إتاحة فرص متساوية في التعليم والوظائف، حقوق الاقتراع، والتجمع في صراعات جماعية من أجل التحرر، والتحكم في النسل، والأمن الشخصي، والأهم من كل ذلك الحماية من الاعتداء، وما إلى ذلك. ويمكن للاستقلالية أن تقوض وتدمر وتخمد بسهولة. وقوة المستبدين الذكور التي تعبث باستقلالية النساء والأطفال وتروعهم بالإخضاع موطع تركيز واضح لهجومات مل المشبوبة بالعاطفة التي يشنها بلا هوادة ضد البطريركية.

وحين يسرد مل الحقوق الأساسية في كتابه *Utilitarianism* وفي أعمال أخرى، فإنه يمجد دائما الحق في الحرية والحق في الأمن (CW 10:250-59). ولم يكن أمن النساء المادي محميا بشكل مناسب، ومل يجعل الاستخفاف بالعنف ضد النساء والأبناء من المواقف الاجتماعية التي تحظى مواجهتها بالأولوية. وكانت أوضاع الأبناء القانونية مقلقة بالقدر نفسه، فقد كانوا ملكية قانونية لآبائهم، فيما لم تكن للأمهات سلطة قانونية عليهم. وفي عصر مل، كان وضع النساء والأبناء القانوني في الزواج والأسرة مروعا، وكانت «حقوق» الأزواج تشمل ممارسة الجنس كرها مع زوجاتهم ـ أي الاغتصاب الزواجي المشرعن. وحتى لو كان الزوج، على حد تعبير مل، مستبدا وهمجيا، «كان في وسعه أن يطلب من [زوجته] ويكرهها على أحط ما يقلل من شأن الكائن البشري، أن تكون مطية وظائف حيوانية ضد رغبتها ... وكانت ترتبط بهذا الوصف الأسوأ للعبودية ارتباطها بشخصها» (CW 21:285).

ويعد تشخيص مل لأضرار العنف الأسري، بما في ذلك أثر الترويع في إحداث قدر هائل من الشقاء والمعاناة، سابقا بشكل لافت لعصره. آنذاك، لم يكن العنف ضد النساء والعنف الأسري يحمل محمل الجد بالقدر الذي يحدث الآن، وكان الناس يشيحون بوجوههم عنه. وقد جعلته حساسيته النفعية يدرك أن كثيرا من النساء كن يعانين من اعتداءات جسدية وعاطفية لم يكن لديهن من سبيل لتنكبها؛ ما أثار دعمه الفلسفي والنشاطي الكامل. ولم تكن مناقشاته لهذه المواضيع المؤلمة تقتصر على كتاب *The Subjection of Women*. وقد جعلته أعماله في العنف ضد النساء والأطفال كما جعلت هاريت يدليان بشهاداتهما في قضايا تتعلق بتعرض نساء وأطفال لأعمال وحشية. ولم تكن اللغة المستخدمة في هذه الأبحاث بأي حال مساومة. لقد كانا ينظران دون

موارية في واقع الأعمال الوحشية، ولم تكن تحقيقاتهما تعفي من لا يقدرون خطورة هذه الجرائم من التعنيف والشجب الأخلاقي. والتشخيص الذي يؤمنان للاضطهاد الجندري والعنف الأسري مهم اليوم بقدر ما كان مهما في القرن التاسع عشر. مثال ذلك، كتبت هاريت وجون ستيوارت مل في *Morning Chronicle* عن قضية آن برد (Anne Bird) (١٣ مارس، ١٨٥٠) يقولان:

> ليست لدى غير المطلعين ... على مدى وعمق الوحشية المستشرية سوى فكرة بسيطة عما تعنيه عبارة «طغيان أسري» ... بين الفينة والأخرى يهيج الناس حين يكشف النقاب عن أعمال عنف وحشية ارتكبت ضد بعض من هؤلاء العالات قليلي الحيلة ـ في حين أنه مع كل حالة من هذا القبيل تثير الاهتمام، هناك مئات الحالات التي تغفل تماما في تقارير الشرطة ... وإذا حدث، عبر مصادفة وجود شخص أطيب قلبا ممن يحيطون عادة بهذه المخلوقات التعيسة، أن قدمت شكوى إلى القاضي، فإن الجيران ـ الأشخاص الذين يعيشون في المنزل نفسه ـ يشهدون عادة، دون شعور بالندم أو الخجل، بأن هذا كان يحدث لسنوات أمام ناظريهم، دون أن يحركوا ساكنا للحول دونه. والذين يعانون أنفسهم إما عاجزون عن الشكوى، بسبب السن أو الجهل، أو لا يجرؤون عليها. إنهم يعرفون تماما عواقب الفشل أو النجاح في الشكوى، حين يقوم القانون، بعد تطبيق ما يكفي من العقوبة لإثارة العطش للانتقام، بإرجاع الضحية إلى بيت الطاغية. (CW 25:1156)

وفضلا عن حملتيهما ضد العنف، يعرض هاريت ومل وصفا حيا، يدمي القلب، لبعض حالات الهجوم الوحشية المروعة ضد النساء والأطفال. إن وصف أثر الجراحات على أطفال يتنشأون في أسر يسود فيها العنف مؤثر في النفس حين يصور حلقات المعاناة والعنف المستمرة التي قد تبقى لأجيال.

> وليتأمل الواحد منا في الأثر الأخلاقي المَحط من الشأن ... لمشاهد

> العنف الجسدي، المتكررة يوما بعد يوم ـ ظروف المرأة التعيسة مكسورة الخاطر، محطمة الروح، المدوسة بالأقدام، الأكثر تعرضا للوحشية الأسرية في الطبقات الأكثر فقرا، والتي تعتقد بشكل طبيعي أنها مستبعدة عن حماية القانون ـ والأطفال الذين ولدوا وتربوا في هذا المناخ الأخلاقي ـ وانغمسوا دون رقابة في عواطف كريهة، في طغيان العنف المادي في أبشع تمظهراته، الذي يعرض دوما على أنه أكثر الحقائق الأسرية ألفة في حياتهم اليومية ـ فهل ثمة عجب في أن يترعرع هؤلاء دون أية أفكار ومشاعر من القبيل الذي تنشد التربية الأخلاقية غرسه في النفوس، دون أي إحساس بالعدالة أو المحبة ـ عاجزين بدورهم عن التحكم في أطفالهم إلا باستخدام قبضاتهم؟ (CW 25:1157)

إن أية حجة على أن ليبرالية مل لا تؤمن تصورا مناسبا للضرر الذي يلحقه الاضطهاد بالنساء والأطفال خاطئة تماما.

الاستقلالية محور ارتكاز الرفاهة والحياة الصالحة، غير أنها تتطلب دعما اجتماعيا وثقافيا حتى تحقق تطورها الكامل؛ لأنه يسهل تماما تعرضها للتشويه. ومن بين الأمثلة على الكيفية التي يمكن أن يحدث بها هذا أن يحل التخير التكيفي محل التخير المستقل المقرر حقيقة للمصير. في مثل هذه الحالات تكيف النساء تفضيلاتها بحيث تناسب مدى الخيارات المقيد المتاح لهن، متوهمات أن تخيراتهن قد تمت بحرية، رغم أنها أفسدت بحيث تطابق نطاقا ضيقا من السوانح الميسرة. ويولي مل اهتماما لا يستهان به للبحث في كيف تتعرض رغاب النساء وتفضيلاتهن تحت النظام البطريركي للتشويه والتحريف، وتأملاته في هذا الخصوص لم يعف عنها الزمن بأي حال. والعلاقات الزوجية والجنسية الحميمية بوصفها مواضع أساسية لممارسة الاضطهاد وأعمال شائنة تثير رغبات منحرفة وتفسد الاستقلالية. وفي كثير من مثل هذه الحالات يصعب على النساء إلى حد كبير، إن لم يستحل عليهن، تخيل أن تتخذ حياتهن مسارات متاحة بشكل روتيني للرجال، وفكرة أن بدائل بعينها يمكن تبنيها مسارات للحياة وليست مجرد آمال

زائفة تحجب كلية عن وعيهن. وقد كانت هناك دوما أمثلة على «نساء استثنائيات» يفلتن من الأدوار المرسومة لهن رغم وجود عوائق اجتماعية منيعة، كما في حالة إليزبيث كبلر-روس (Elisabeth Kubler-Ross) التي ناقشت في الفصل ٤. ويعترض أحيانا بالقول: إن النسوية الليبرالية تعزز هذه الأمثلة وفق مبدأ «إذا تيسر لهن القيام بذلك، فما الذي يحول دون تحقيق المزيد من الاستقلالية؟» والسؤال ما إذا كانت مثل هذه الأمثلة تشكل نماذج ملهمة أساسا للمحاكاة، أو أنها توظف بشكل أغلب في عقلنة الاضطهاد، عبر التقليل من شأن أثر العوائق على استقلالية وتحرر النساء، سؤال جدير بالتأمل. ومن الأمور المهمة لتحليل رؤية مل، تبصره أن مراعاة المرأة لنفوذ الذكر غير المشروع تجعلها بشكل روتيني تشوه حريتها بحيث تستكين لمطالب الرجل بالامتثال. إن الخوف الواقعي والعقلاني من إساءة المعاملة والعنف دافع ومحرض بيّن، ولكن الآثار الضارة للطغيان في الأسرة قد تتخذ صورا خفية تكاد تكون لا مرئية. أيضا فإن الخوف المشروع من الفقر عامل أساسي آخر في عرقلة تقرير النساء لمصائرهن. فبمنعهن من العمل بأجر خارج المنزل، أنكر على كثير من النساء الاكتفاء الذاتي الاقتصادي وأرغمن على تبعية اقتصادية للرجال. وغالبا ما حدث، كما يحدث اليوم، أن بقيت النساء مع أشخاص يسيئون معاملتهن بشكل وحشي بدلا من مواجهة الفقر الذي يعقب كل محاولة للاستقلال. إن التبعية بكل أشكالها ـ الشخصية والاقتصادية والقانونية والسياسية ـ حين يستعاض بها عن الاستقلالية، محل اشتباه أساسي في تحليل مل للعوامل المقوضة للرفاهة.

وتعزز وتدافع الليبرالية عن الحقوق المتساوية في اغتنام فرص تعليمية ووظيفية دون تمييز على أساس الجندر أو الطبقة أو العرق. ويدعم مل بنشاط حقوق النساء في التنافس وممارسة كل الأعمال والمهن التي يسلم الرجال بأنها امتيازات تخصهم. والإجحاف الناجم عن المنع من تقلد وظائف ومن مواصلة التعليم إجحاف عام، وهو معيق إلى حد كبير. غير أن مل يرى أن هناك جماعات بعينها من النساء تشعر بالظلم بوجه خاص بسبب استبعادها من كل الوظائف باستثناء التدبير المنزلي. وتشمل هذه الجماعات النساء اللائي اخترن عمدا حياة العزوبية، واللائي كبر أبناؤهن أو وافتهم المنية. ويرى مل أن الضرر الذي يطول متع الحياة الأساسية والناجمة عن «الرغبة في متنفس يحوز قيمة للملكات النشطة» يسبب قدرا هائلا من الشقاء لنساء كثر منعن من العمل خارج

المنزل (CW 21:338). وفيما يعتقد مل، لدى النساء اللائي يرعين بيوتا وأطفالا هذا المتنفس لطاقاتهن ومواهبهن. ولكن ماذا عن النساء الذين كبر أبناؤهن أو تركوا بيوتهم؟ أو ماتوا؟ لقد اخترن وقمن بواجباتهن المنزلية، ومع ذلك ليست لديهن متنفس أو لا يمارسن مهنا نشطة. والأثمان باهظة. «»ما يكون في المجتمعات المتخلفة اللون، والعرق، والدين... عند بعض الرجال، هو الجنس عند كل النساء؛ استبعاد استباقي من كل الوظائف الشريفة... وقليل من الناس يدرك قدر الشقاء الذي ينجم حتى الآن عن الشعور بحياة مهدرة» (CW 21:340)

وفي فقرة كان بالمقدور أن تستبعد من صفحات *On Liberty*، يوجز مل كل شيء: «كل قيد على حرية سلوك أي مخلوق بشري، (باستثناء جعله مسؤولا عن عمل شائن قام به)، إنما ينصب بالقدر نفسه المعين الأساسي للسعادة البشرية، ويجعل النوع البشري أقل ثراء، وعلى نحو لا يقدر، في كل ما يجعل الحياة قيّمة عند الكائن البشري الفرد» (CW 21:340). وتشمل الحجج المستخدمة في الدفاع عن الحرية، والشخصية الفردية، والاستقلالية، في *On Liberty* ذات الأمر في *The Subjection of Women*. إن القيود التي تفرض في الزواج على النساء الخاضعات لتحكم أزواجهن القانوني، والقيود التي تفرض على أنشطة النساء المستبعدات من معظم الوظائف خارج المنزل، إن هي إلا عوائق منيعة للعدالة والسعادة.

وقد أنجز التقدم في الحضارة إصلاحا في معظم المؤسسات الأخرى، فيما ظلت الأسرة البطريركية وعلى نحو مؤس على حالها تقريبا. وهي تشكل أيضا أحد آخر مواقع التدريب المبكر لطغاة تافهين يحجمون عن التخلي عن هذا المعقل الذي يمكن أن يمارس فيه عدوانهم وعنفهم دون حسيب أو رقيب. ولا يزعم مل أن اضطهاد الذكور للنساء هو شكل الاضطهاد الأكثر أساسية، أو السبب الأصلي لكل اضطهاد، كما تقر بعض صور النسوية، بل يؤيد رؤية أكثر اعتدالا مؤداها أن البطريركية تشكل صورة الاضطهاد الأكثر ثباتا. إن القوة البطريركية مؤيدة بشكل عنيد؛ وفسادها يستغل ويكسب قوته من الطبيعة الحميمية للعلاقة بين المضطهد ومن يمارس عليه الاضطهاد، التي تغيب في تنويعات الاستبداد الأخرى. في الطغيان الأسري، رغبة المضطهد في القوة محمومة، «فكل من يرغب في القوة، لا يرغب في ممارستها قدر ما يفعل مع من هم أقرب إليه ... حيث غالبا

ما تتدخل أية استقلالية عن سلطته في تفضيلاته الفردية» (CW 21:268). وفي المجال الأسري، يحول القرب والحميمية دون التمرد الفردي والمقاومة الجمعية ونوع التنشئة الذي يقضي في الغالب على الطغاة السياسيين. وفي حالة استبداد الأزواج، ليست لدى النساء سبل واضحة للفعل الجمعي، بل لديهن دوافع قوية لتنكب الإساءة للرجال. وقد استخدم أثناء موجة النسوية التي عمت في الستينيات والسبعينيات من القرن العشرين الشعار «الشخصي هو السياسي» لمواجهة إحساس النساء بأن الاضطهاد الذي يمارس ضدهن كان مشكلة شخصية، فردية. وكانت النتيجة أن تدفقت الأجندات والنضالات الجماعية. وفي عصر مل، كانت الرشاوى والتهديدات وسائل في إرغام النساء الراغبات في الحرية على التخلي عن النضال. «لو حدث أن قيد أي نظام تمييز وإخضاع قسري بإحكام أغلاله في أعناق من قيدوا به، فقد حدث هذا هنا» (CW 21:268).

وفي زمن مل اعتقد بوجه عام أن هيمنة الذكر «طبيعية». غير أن مل يشكك دوما في معنى ومبرر فكرة «الطبيعي»، بحسبان أنها تستخدم تكرارا في عقلنة هيمنة الذكر غير المشروعة. وفي مقالته «Nature»، كما سوف أتقصى في الفصل ٨ حول أخلاقيات البيئة، يرتاب مل في صحة الفكرة حين توظف في عرقلة التحسينات التي تجرى على الطبيعة. وفي *The Subjection of Women* تستهدف تحقيقاته الفروق التي يفترض أنها «طبيعية» بين الجنسين، خصوصا الفروق في القدرات الذهنية والأخلاقية. ورغم أنه يقال مرارا إن للرجال والنساء طبائع مختلفة، فإن مل يتساءل عن إمكان درايتنا بهذا. وهو يقارن الأمر بشكل مناسب مع الرق، مذكّرا قراءه بأن هناك مزاعم مشبوهة عن الفروق المتأصلة في شعوب مختلف الأعراق تثار بشكل روتيني لدعم الاسترقاق زمنا طويلا. والمزاعم بوجود فروق «طبيعية» مشبوهة لأن «غير-طبيعي لا تعني بوجه عام سوى غير-مألوف، ... وكل شيء مألوف يبدو طبيعيا. ولأن إخضاع النساء للرجال مألوف في كل المجتمعات، من الطبيعي أن يعد كل نأي عنه عملا غير-طبيعي» (CW 21:270). ويرد مل على اعتراض يطرح مرارا مؤداه أن الشكل المعتاد للعلاقة الزوجية تقبله طوعا ذات النساء اللاتي يزعم أنهن يعانين. ويرد مل بقوله: إن هذا الزعم باطل وإن الكثير من النساء يناضلن بالفعل ضد هذا النوع من الاضطهاد. وقد كان لعدد المقاومات أن يتكاثر لولا واقع ظالم يتعين في أن الشكوى من إساءة المعاملة غالبا ما تكون «الدافع الأعظم

لتكرار ومضاعفة المعاملة السيئة» (CW 21:271). بتعبير آخر، فإن النساء لا يطلبن التعويض عن الاعتداءات المادية التي تشن عليهن لأنهن يخفن الانتقام.

ويدرك مل أن رغبات النساء وعواطفهن تشوه وتحرف بسبب الاضطهاد. هذا موضوع وتبصر مركزي تتشارك فيه تنويعات من الفلسفات النسوية المعاصرة، ومل مرة أخرى سابق لعصره في توضيح هذا الإدراك. في أكثر علاقاتهم حميمية، يرغب الرجال أصحاب الميول الاستبدادية فيما هو أكثر من الطاعة والخدمة من زوجاتهم - «إنهم يريدون عواطفهن» (CW 21:271). ورغم أن التهديد بالعنف قد يكون الإستراتيجية المتطرفة للحصول على الامتثال والطاعة، فإن مل يعرف أن معظم الرجال لا يلجأون إلى العنف «ولا يرغبون من المرأة الأوثق ارتباطا بهم أن تكون أمة مكرهة، بل أمة راضية، لا مجرد أمة بل محبوبة» (CW 21:271). وفي صور أخرى من علاقة السيد-العبد، الخوف أداة التحكم الرئيسة. وهكذا يمارس نوع ضار من التربية في تشويه شخصية النساء، لتقويض استقلاليتهن وشخصياتهن الفردية.

> لقد تنشأت كل النساء منذ سني الطفولة المبكرة على اعتقاد أن شخصيتهن المثالية هي تلك المعاكسة تماما لشخصية الرجال، لا إرادة ذاتية، ولا تحكم من قبل النفس، بل خضوع، واستسلام لتحكم الآخرين ... هذه هي طبيعتهن، أن يعشن من أجل الآخرين؛ أن ينكرن أنفسهن، وألا تكون لديهن حياة إلا في غرامياتهن. (CW 21:271-2)

وهكذا تختزل عواطف النساء من قبل تنشئتهن الاجتماعية ويتوقع منهن أن يختزلن مواضع حبهن واهتمامهن إلى أزواجهن وأطفالهن وحلقة صغيرة من المقربين والأصدقاء. أما المسائل الاجتماعية والسياسية الأوسع فيفترض أن تكون خارج منطقة اهتمامهن.

ويستطرد مل في موضوعة الآثار الضارة للجنسين التي تورثها العلاقات المؤسسة على التبعية بقوله: إن أعضاء الطبقات العاملة أتباع لأسيادهم السياسيين والاقتصاديين، ما يسهم في عرقلة تنميتهم لقدراتهم ولاهتماماتهم. والنساء أشد تبعية وعلى نحو

لا يضاهى لأزواجهن وتشويه الشخصية هو النتيجة المتوقعة. والتدابير الاجتماعية والسياسية التي تؤدي إلى تبعية النساء المطلقة لأزواجهن، وتجعل غايتهن الأساسية في الحياة هي الزواج من الرجل «المناسب»، تتآمر جميعها بحيث «يندر تماما ألا تكون الحظوة بغواية الرجال أفضل ما تتطلع إليه التربية وتشكيل الشخصية الأنثوية» (CW 21:272). وهذا ما يجعل الفتنة الجنسية تبدو أساسية، ويجعل النساء يطورن سجايا استسلامية يفترض أن تكون جذابة للرجال. وعلى هذا النحو يضحى بالاستقلالية وتتعرض للتشويه.

ومن الحاسم إلى حد كبير للرفاهة الاجتماعية منع نصف السكان من ممارسة وتطوير مواهبهم وامتيازاتهم. إن حرية تخير المهنة «الشيء الوحيد الذي يمكّن من إنجاز أفضل الأعمال، ويحيل كل عمل إلى أفضل المؤهلين له» (CW 21:273). ولا سبيل لأن نحدد قبل الخبرة الفعلية أن أعضاء جماعات بعينها مؤهلون أو غير مؤهلين للقيام بوظيفة أو مهمة ما. وحتى لو كان هناك قياس لمواهب وقدرات أعضاء جماعات جندرية أو عرقية أو قومية عريضة يمكن تحديده مسبقا نسبة إلى أغلبية منها، وهذا غير مرجح، «سوف تكون هناك حالات الاستثنائية لا ينطبق عليها» (CW 21:274). إن مل هناك يدعو إلى معتقد، دافع عنه بعمق في *On Liberty*، مفاده أن الناس حكام ممتازون على اهتماماتهم ومهنهم، ولذا ينبغي السماح لهم بفرصة ممارستها. وهو يؤكد أن السبب الاقتصادي من الأسباب المهمة لتبعية النساء لأزواجهن. وفي تحليله لأدواء الطبقة العاملة، للفقر كل الغلبة. ذلك لأن خشية النساء من الإملاق حالة تخليهن عن الاعتماد على دعم الذكر الاقتصادي حافز غاية في القوة على التنشؤ على الخضوع في الشؤون الأسرية والاجتماعية. ويعول مل أيضا على حجته في كتاب *On Liberty* عن أن التجارب في الحياة وحدها القادرة على تأمين شواهد قوية حول الممارسات والتدابير الاجتماعية الأكثر نفعا. وفي العلاقات الجندرية، الشواهد نادرة لأنه لم يطبق سوى نموذج واحد. «إني أنكر وجود من يعرف أو من في وسعه أن يعرف طبيعة الجنسين، طالما لم ينظر إليهما إلا وفق علاقتهما الراهنة ببعضهما البعض» (CW 21:276). والنتيجة هي أن العلوم الاجتماعية لم توفر في زمن مل شواهد جديرة بالثقة حول مسألة أوجه الفروق أو التشابه بين طبيعة الرجال وطبيعة النساء.

> إن ما يوصف الآن بأنه طبيعة النساء شيء متكلف تماما ـ نتيجة ممارسة قمع قسري في اتجاهات بعينها، مثير غير طبيعي على الآخرين ... لا فئة أخرى من التبّع تعرضت شخصيتها بهذا القدر للانحراف عن تناسباتها الطبيعية عبر علاقتها بساداتها... لقد مكنت ثقافة الموقد والمنزل الحار من تحقيق بعض قدرات طبيعتهن، وعلى نحو يفيد ويسعد ساداتهن ... والرجال يعتقدون... مؤثرين الدعة، أن الشجرة تنمو بنفسها بالطريقة التي جعلوها تنمو، وأنها سوف تموت إن لم يحتفظ بنصفها في حمام بخاري وبالنصف الآخر في الثلج. (CW 21:276-7)

وكانت العلوم الاجتماعية تمر بطور التكوين، وعوز شواهد جديرة بالثقة على الفروق الجنسية شكّل جزءا من عوز أعم للمعرفة بالمجتمع. وعند الإمبيريقي مل، تعد هذه الدراسات الجوهرية حاسمة لاكتساب المعرفة. ولأنها مفتقدة، فإننا نقتصر على جمع التأملات والتخمينات، ولا نحصل على معارف. ووفق الوضع الراهن، فيما يزعم مل، ثمة جهل هائل بتأثيرات وأسباب السجايا الشخصية. ويجري مل بحثا على فلسفة العلوم الاجتماعية في *A System of Logic*، يناقش فيه ما يتوجب القيام به في دراسته المقترحة لعلم الإيثولوجيا الأخلاقي ـ دراسة التأثيرات الاجتماعية والبيئية فيما يتعلق بتشكيل الشخصية البشرية والشخصية الفردية. وقد كان هذا أحد المشروعات التي لم يتمكن مل من إنجازها. وفي مسألة قدرات النساء، يقول إننا نعرف ما يكفي « لاعتبار منعهن من التنافس مع الرجال في القيام بهذه الوظائف عملا استبداديا في حقهن وضارا بالمجتمع، » (CW 21:300). ويضيف أنه لا يتسق مع مطالب العدالة حرمانهن من فرصة التنافس بشكل منصف على الوظائف والمهن.

وخشية أن يتهم بالمبالغة في مسألة إساءة المعاملة المحتملة، يتعين أن يتضح أنه يوافق على أن الكثير، إن لم يكن معظم، الحالات ليست متطرفة. ثمة مشاعر ومصالح تخفف في الرجال من حدة النزوات الاستبدادية، كما أن هناك روابط وارتباطات قوية، فضلا عن العوامل البيّنة التي تقلل من أثر القوة المفسد على الرجال. وتشمل هذه العوامل

العاطفة والحب، والمصالح والانشغالات المشتركة بالأطفال، والحياة المشتركة. غير أن موقف مل المركزي وغير المساوم في المسألة هو أن القوة ليست الحرية. الحال أن مقابلته بين القوة (التي يربطها دوما بالطغيان والاستبداد) والحرية تشكل خطا ناصعا يتخلل مجمل أعماله.

وتتعاشق تبصرات وحجج *The Subjection of Women* و *On Liberty* بشكل مناسب هنا كما في أي موضع آخر. ممارسة الحرية، كالقيام «بتجارب في الحياة» في التدابير الأسرية وبتجارب مهنية، هي السبيل للمضي قدما وفق نصائح وحجج *On Liberty*. وللمرء أن ينتقد مل محقا على قصور خياله فيما يتعلق بمسألة القسمة الجنسية للعمل. أترى تسنى له أن يتنبأ بما سوف ينتج عن التفكك الذي طرأ على البنية الأسرية الصارمة، والذي قوض بشكل مهم الفكرة الدودجماطيقية أن الأسرة النووية، المؤلفة من زوج يعول وأم تبقى في المنزل وأطفال يتراوح عددهم بين طفلين وخمسة، هو الشكل الأسري «العاديِ» الوحيد؟ ونصحه في هذا الكتاب بالكثير من «تجارب الحياة» إنما يتسق مع التفجر الذي حدث في تنويعات الأسرة وآلاف السبل التي يختار الناس اليوم وفقها تحديد تدابيرهم الأسرية. لقد تركت الأسرة النووية التقليدية في الخلف يلفها الغبار. وفي هذه الحالة، نصح مل بتجارب الحياة قد أخذ به بشكل متحمس، وتجارب مل وهاريت الشخصية في الحياة لم تعد غير تقليدية.

ويستحق تطبيق مل لفلسفته في التربية على الأسرة بعض الاهتمام. ذلك أن الأسرة مجال أساسي لتربية أعضائها الأخلاقية. الكيفية التي يعامل بها بعضهم البعض، أكانت باحترام أم ازدراء وإساءة معاملة، تؤثر بشكل معمق على أبنائهم. لقد رأى مل هذا بوضوح جعله يفرد مكونا خاصا من فلسفته في التربية لمعاينة دور الأسرة في التربية. وفي محاضرته، *Inaugural Address to the University of St Andrews*، التي ألقاها في دور التعليم الجامعي، يؤكد بوجه خاص مكانة الأسرة في التربية. التربية الأخلاقية تروض المشاعر والسلوكات التي تمارس بحكم الإلف، وهذا يتم إلى حد كبير في الأسرة في الطفولة المبكرة (CW 21:247-8). ولأن الكثير من عمليات التنشئة الاجتماعية وتنمية القدرات المبكرة تتم في مرحلة الطفولة، فإن الأسرة مجال ثري بوجه خاص للتربية بأوسع معانيها، لتعهد الفضائل، أو على نحو مؤس، لتعهد الرذائل. ليس

في وسع الأطفال أن يشهدوا ويتحملوا يوميا عنفا من النوع الذي يتحدث عنه مل في *Morning Chronicle* دون أن يتأثروا ويروعوا بسببه.

وإلى حد كبير، بمقدور الأسر أن تقوم بدور مدارس متخصصة في التدريب على الفضائل؛ وينبغي أن يعلّم الأطفال أن «فضيلة الكائنات البشرية الحقيقية هي التهيؤ للعيش معا متساوين» (CW 21:294). ويمكن بل يتعين أن تكون فضائل الحرية الأسرية والعيش سوية بمحبة هي القاعدة الأخلاقية. ويشكل الآباء الذين يمارسون فضائل المساواة الأخلاقية بين الجنسين ويعامل بعضهم البعض باحترام قدوة بمقدور أبنائهم التأسي بها. وللتدريب على الفضائل أو الرذائل الذي يتنشأ عليه الأبناء في أسرهم القدرة على التأثير في توجهاتهم شطر الحرية أو الطغيان، وهو يشكل أيضا مجالا تربويا للآباء[٢]. ورغم أن الأسرة تعد أحيانا حقل الخاص والشخصي في النظرية الليبرالية، فإنها تقوم بأدوار اجتماعية وسياسية لافتة في ليبرالية مل.

> غير أن فضيلة البشر الحقيقية تتعين في التهيؤ للعيش معا متساوين، لا يستأثر الواحد منهم بما هو سواسية فيه مع الآخرين ... وسوف تصبح الأسرة، حين تتشكل كما يجب، المدرسة الحقيقية لفضائل الحرية ... إن ما نحتاجه هو أن تكون مدرسة للمشاركة الوجدانية في المساواة، للعيش معا في محبة، دون ممارسة القوة عند جانب أو الطاعة عند الآخر. وينبغي أنه يحدث هذا بين الوالدين. آنذاك سوف تكون ممارسة لتلك الفضائل التي يتوجب على كل واحد أن يهيأ لها في كل جماعة أخرى، بوصفها قدوة للأطفال في المشاعر والسلوكات التي صمم تدريبهم المؤقت عبر الطاعة لأن يجعلها مسألة عادة، ومن ثم أمرا طبيعيا لديهم. ولن يتكيف التدريب الأخلاقي للجنس البشري أبدا على الظروف التي يعد

---

(٢) ثمة مناقشات متأخرة لرؤى مل في الأسرة، المساواة الجندرية، والزواج في:
Morales 1996; Morales 2005, in particular essays by Mary Lyndon Shamley, «Marital Slavery and Friendship: John Stuart Mill's The Subjection of Women,» 52-70; Susan Mendus. «The Marriage of True Minds: The Ideal of Marriage in the Philosophy of John Stuart Mill,: 135-56, and Nadia Urbinat, «John Stuart Mill on Androgyny and Ideal Marriage,» 157-82.

كل تقدم بشري آخر تهيئة لها حتى تطبق في الأسرة القاعدة الأخلاقية نفسها المكيفة مع التكوين العادي للمجتمع البشري.
(CW 21:294-5)

ووفق أجندة مل، يؤثر الدور التربوي الذي تقوم به الأسرة في الآباء. في زواج المساواة، قد يفقد الرجال بعض انغماسهم في حب أنفسهم وغوياتهم «بعبادة الذات» (CW 21: 293). والنساء لسن محصنات ضد مفاسد المؤسسات الأسرية القائمة. وقد تسهم بعض القوى الميسرة لمن يتعرض لمثل هذه المفاسد في تربية النساء على الرذائل. إنهن ينمين قدرات على الانتقام من سوء المعاملة ويسببن شقاء أزواجهن، أقله في نوع من الدفاع عن النفس. وعلى حد وصف مل، هذه هي «قوة المرأة السليطة أو العقاب الذي تلحقه بزوجها» (CW 21:289). وهكذا فإن مبادئ مل الليبرالية تجعله يخلص إلى أن كلا الجنسين والمجتمع بأسره سوف يفيد من التحرر.

اعتراض: دفاع مل عن التقسيم الجندري للعمل

التالي مأتى خلاف حقيقي: دفاع مل عن التقسيم الجندري للعمل في الأسرة، الذي يشكل موضع اعتراضات قوية قد تكون مشروعة. إنه الاعتراض الأكثر تعرضا للنقاش لنظرية مل النسوية[٣]. الحال أن بعض النقاد يذهب إلى حد الزعم بأن إساءة التطبيق هذا لنظريته إنما يغرق سفينة نسويته الليبرالية. غير أنه من الشطط أن يؤسس هذا الزعم على تطبيق سيئ الحظ لنظرية على الممارسة. إن النتيجة التي يستنبطها مل نفسه بخصوص تخيرات النساء في أن يبقين في المنزل بعد الزواج لا تلزم عن نظريته، كما أن صحة عقائد الليبرلية والنسوية الليبرالية الأساسية لا تتأثر بهذا المنطق المعوج. بتعبير آخر فإن هذه العقائد لا تتضرر بسبب النقد المشروع للنتيجة المخالفة للمقدمات والمتعلقة بتخير النساء بين العطالة والعمل بأجر بعد الزواج.

حين يتوقف دخل الأسرة على ما يحقق من مكاسب مالية،

---

(٣) انظر مثلا:

Okin 1979, 197-230; Pateman 1988.

> يبدو لي بوجه عام أن التدبير السائد، حيث يحصل الرجل على دخل فيما تشرف الزوجة على المصاريف العائلية، هو التقسيم الأكثر مناسبة للعمل بين الوالدين. وإذا تحملت الزوجة، فضلا عن المعاناة الجسدية بسبب الحمل، ومسؤولية العناية بالأطفال وتربيتهم في السنوات الأولى، التوظيف الحريص والاقتصادي لمكاسب الرجل من أجل راحة الأسرة بوجه عام؛ فإنها لا تقوم فحسب بنصيبها العادل، بل عادة بالنصيب الأوفر من الجهد الجسدي والذهني اللازم لوجودهما المشترك. وإذا قامت بأي شيء إضافي، فإنه نادرا ما يعفيها من القيام بهذا (CW 21:297)

هذا يعني أن النساء المتزوجات اللائي يعملن بأجر يقمن بعمل يومي مضاعف، حيث يؤدين عملا طيلة اليوم خارج المنزل وآخر في تدبير شؤون المنزل والأبناء، دون تدبير منصف يقاسم هذا العبء الأخير مع الأزواج. حقيقة أن العدالة الليبرالية تلزم الرجال بالمشاركة في مسؤولية العمل المنزلي وتدبير شؤون الأبناء، الملاحظة بشكل واسع في النظرية إن لم يكن في التطبيق في يومنا هذا، لم تستوقف مل بحيث يعتبرها موضعا جديرا بالاهتمام ـ وهذا ما عزز شكوك النقاد في عدم التزامه الكامل بإزالة البطريركية والاكتفاء بالتخفيف من حدتها.

> ووفق ذلك، فإنه في الوضع المرجو، إسهام الزوجة بعملها في دخل الأسرة لا يشكل في تقديري رغبة ... ولكن، لو كان الزواج عقدا مساواتيا ... لما كان من الضروري لحمايتها أن توظف قدراتها على هذا النحو الخاص أثناء الزواج. ومثلما ما يحدث للرجل حين يختار وظيفة، فإن المرأة بزواجها اختارت وظيفة، ويمكن بوجه عام أن نفهم أنها اختارت تدبير شؤون المنزل، وتنشئة أسرة؛ لأن الأول يتطلب جهدا ... وهي لا ترفض كل الأشياء والوظائف الأخرى، بل كل ما يتسق مع استحقاقات هذا العمل. (CW 21:298)

وهكذا، فإن مل يزعم عمليا أن المسؤوليات الأسرية تحول دون العمل خارج المنزل نسبة إلى أغلبية المتزوجات. ورغم أنه يضيف استدراكات، إلا أنها لا تكفي لتهدئة الاعتراضات المباشرة.

> غير أنه يتعين أن يكون هناك القدر الأكبر من الحرية في تبني قواعد عامة فيما يتعلق بما يناسب التفضيلات الفردية؛ وينبغي ألا يكون هناك ما يحول دون الاستجابة لنداء الملكات المكيفة بشكل استثنائي للقيام بمساعٍ أخرى رغم الزواج: على أن يعالج أي اختلال قد يكون محتماً في تأديتها واجبها كاملا فيما يتعلق بشؤون ربة البيت العادية. (CW 21:298)

إن حجج مل تتعثر، لكنها لا تنهار، حين يقبل بأسلوب غير نقدي أن المرأة التي تختار الزواج تختار بذلك أن تجعل من تنشئة الأطفال والعمل الأسري مهنتها وسيرتها المهنية الوحيدة. وكما رأينا في حالة نساء المورومون والزواج التعددي في الفصل ٤، رغم أن مل يلتزم بشكل راسخ بفضائل الاستقلالية والشخصية الفردية الليبرالية، فإن رؤيته تغمض أحيانا حال التطبيق على حالات تبدو واضحة لمواقفنا في الوقت الراهن. وفي مثال تخيرات الزوجات بخصوص العمل، يفترض أن يتوقع مل على نحو وجيه أن يجد الكثير من الرجال والنساء معنيين وقادرين على تحقيق الرضا والإمكانات الاقتصادية خارج المنزل وفي تنشئة الأطفال. غير أنه يرى أن لدى المتزوجات، في هذا الخصوص، رغابا وتخيرات متجانسة، فالرجال المتزوجون يحافظون على شخصياتهم الفردية في مسائل العمل بعد الزواج، في حين تفقدها النساء المتزوجات. ورغم هذه الزلة الكبيرة في الحكم، فإن أفكار مل الرئيسة ظلت أقرب إلى الصحة بمرور الوقت. يتعين ألا نغفل عن كونه يجادل بحماس عن أن عددا كبيرا من النساء سوف يضحين طوعا بالزواج، بحيث يفضلن حياة عمل بعد الزواج يقدرن عليها وهن أهل لها. حتى في القرن التاسع عشر، حين كانت هناك فرص قليلة لاختبار حدود قدرات النساء في الكثير من مجالات التربية أو العمل، يشير مل إلى العديد من الأمثلة الفردية على قدرات وأداءات نسائية نموذجية في مجال مثل الحكومة. والمواهب اللافتة عند نساء يحكمن بطريقة جيدة

حين تسمح الظروف (مثال الملكة اليزابيث ومثال الملكة فيكتوريا يكفيان) إنما ترد على أية مزاعم عامة بخصوص عوز القدرة على تأدية مهام يحتفظ بها بوجه عام لصالح الذكر.

إن قصور خيال مل فيما يتعلق بمسألة التقسيم الجنسي للعمل أكثر مدعاة للمفاجأة والحيرة حين يقارن تشخيصه لأدواء وعوائق التنمية الذاتية لقدرات رجال ونساء الطبقة العاملة. كثير من هذه الأدواء تقفى إلى حرمان متشابه في الظروف الاجتماعية والسياسية لازم للتطوير والتنمية الذاتية للقدرات. كلتا الجماعتين تمنى بإجحاف اجتماعي، بحيث تعاق تنميتها الذاتية لقدراتها بظروف اجتماعية انتظامية تعرقل الرفاهة وتضطرها إلى تبعية الأسياد وخدمتهم. والتوصيفات الخاصة بالتحرر إنما تبدأ في تربية القيم والأجندات الليبرالية نفسها. غير أن رؤيته في إمكان النساء المستقبلية أكثر ضيقا، دون أي سبب وجيه. ونعثر في فصله المعنون «On the Probable Futurity of the Labouring Classes» (في مستقبل الطبقات العاملة المحتمل) على مقارنة مباشرة بين ظروف رجال ونساء الطبقة العاملة وفق نظرية التبعية التي يرفضها بوصفها عودة رجعية إلى الماضي وعقلنة للأجحاف. إن مل يسخر كثيرا من الفساد الذي يؤسس لعقلنة ميزات الطبقة والجندر. فوفق نظرية التبعية،

> يتوجب أن يدار نصيب الفقراء، في كل مايؤثر فيهم جماعة، من أجلهم لا من قبلهم... ويفترض أنه من واجب الطبقات العليا أن تفكر من أجلهم، وأن تتحمل مسؤولية نصيبهم... والعلاقة بين الفقراء والأغنياء، حسب هذه النظرية (التي تطبق أيضا على العلاقة بين الرجال والنساء) ... ينبغي أن تكون حبية، ووجدانية: وصاية عاطفية في جانب، وتوقير محترم وعظيم في الآخر. يجب أن يكون الغني في مقام الأب نسبة للفقير» (CW 3:759).

إن ما نحتاجه حقيقة، فيما يقول مل، هو الحماية عبر القانون، بدلا من الاعتماد على النوايا الحسنة عند الحماة المفترضين الذين غالبا ما يكونون أي شيء سوى رحماء وودودين. «إن الوحشية والاستبداد اللذين يحشد بهما كل تقرير تعده أقسام الشرطة،

هما وحشية واستبداد الأزواج إزاء زوجاتهم، والآباء تجاه أطفالهم» (CW 3:761). وفي حالة الطبقة العاملة، يرى مل أن نظام الحكم البطريركي قد أطلق رصاصة الرحمة على تعليم العمال. وقد أوشك الآن عصر تبعيتهم على الانتهاء، بتضاعف استقلاليتهم. ورفاهتهم المستقبلية تتوقف اليوم على مستقبل تعليمهم وتنمية قدراتهم الذهنية، أو هكذا يعتقد مل. وهو يأمل في حدوث تغيرات راديكالية في ظروفهم. التناظر بين تشخيص وعلاج الأضرار التي تلحق بالعمال وتلك التي تلحق بالنساء يتواصل، لكنه يتوقف فجأة. ظروف تبعية العمال سوف تصبح تدريجيا صعبة على نحو لا يحتمل، إلى أن يصبح حكم أنفسهم البديل المقبول الوحيد أمامهم. وصحبة الاستقلالية السياسية المتزايدة، سوف تشكل مضاعفة الاستقلالية الاقتصادية، وتخير نطاق أوسع من المهن، جزءا من العصر الجديد. ويسري هذا أيضا على استقلالية المرأة الاقتصادية. ويكرر مل زعمه بأنه يتعين أن تكون المهن مفتوحة بشكل متساو لكل الطبقات وللرجال والنساء على حد السواء.

> لم تعد هناك مدعاة لاعتماد النساء على الرجال للسبب نفسه الذي جعل اعتماد الفقراء على الأغنياء غير ضروري، وأقل ما تشترطه العدالة هو ألا يفرض القانون والعادة تبعية النساء للرجال ... عبر جعل حصول المرأة ... على أية سبيل متاحة لها في كسب العيش مرتهنا، باستثناءات نادرة، بأن تكون زوجة وأما. لندع النساء اللائي يفضلن هذه المهنة يخترنها؛ ولكن ألاّ يكون هناك بديل ... أمام الأغلبية العظمة من النساء ... إجحاف اجتماعي صارخ. (CW 3:765)

إن مل هنا يغفل عن زلة رفضه السماح للنساء إلا ببدائل مهنية محدودة، زوجة وأما والعمل بأجر خارج المنزل (ينضاف إلى مهنة الزواج). غير أنه يحمد له أنه يصنف بشكل لافت العمل المنزل على أنه مهنة، وعادة ما يعترض النسويون على المواقف البطريركية أن العمل غير مدفوع الأجر الذي تقوم به النساء داخل المنزل غير محسوس، ولا يستبان في الاقتصاد. وبطبيعة الحال، فإن عدم استعداد مل لقفو منطقه، ببسط الحرية المهنية في

توليفات متنوعة من العمل ضمن المنزل والعمل خارج المنزل على الجنسين، يظل مثار خلاف ومدعاة حيرة. وسواء نتج عن فشل في المنطق والرؤية أم عن اعتقاده أن بسط الحجة إلى نتيجتها البيّنة سوف يكون مدعاة للاهتياج وذا مردود عكسي، فإن حجج مل تبدو قاصرة في عيون أبناء القرن الحادي والعشرين، خصوصا أنه يتوقع آفاقا لا نهاية لها لمستقبل الطبقة العاملة، تشمل تفكيك علاقات الإنتاج الرأسمالية في صالح نوع من الاشتراكية الديمقراطية يعرض تعاونيات عمالية.

على ذلك، لا شك في قوة وفصاحة مسارات الحجة الرئيسة في *The Subjection of Women* بوصفها تحليلا لمساوئ البطريركية وفوائد المساواة الجنسية والتحرير.

Di Stefano, Christine, «John Stuart Mill: The Heart of Lobralism,» in Christine Di Stafano, ed., *Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective on Modern Political Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), 144-86.

Eisenstein, Zillah, *The Radical Future of Liberal Feminism* (New York: Longman, 1981).

Makus, Ingrid, *Women, Politics, and Reproduction: The Liberal Legacy* (Toronto: University of Toronto Press, 1996).

Mill, John Stuart mill, Harriet Mill, and Helen Taylor, *The Liberal Legacy*, ed. Ann P. Robson and John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press, 1994).

Morales, Maria, *Perfect Equality: John Stuart Mill on Well-constituted Communities* (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 1996).

Morales, Maria, ed., *Mill's* «The Subjection of Women»: Critical Essays (Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2005).

Okin, Susan Moller, *Women in Western Political Thought* (Princeton: Princeton University Press, 1979).

Pateman Carole, *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

Rossi, Alice, «Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill,» in Alice Rossi, ed., *Essays on Sex Equality* (Chicago: Chicago University Press, 1970), 3-63.

Shamley, Mary Lyndon, «The Subjection of Women», in Skorupski, John, ed., The Cambridge Companion to Mill (Cambridge: Cambridge University Press, 1998).

الفصل ٨
أخلاقيات البيئة

مل الأخضر؟

موقف مل إزاء الطبيعة يشوبه التضارب. دراسته الشهيرة «Nature» تعبر عن بعض الالتزامات الجوهرية التي يستبين أنها تتركز حول الإنساني، وهو لا يتحرج في الدعوة إلى التدخل البشري في الطبيعة حين يعتقد أن هذا يؤدي إلى التقليل من الأضرار التي تسببها أو تحدث تحسنا واضحا على الظرف البشري (CW 10:372). وفي هذه الدراسة ينكر مل الرؤية القائلة إن البيئة تؤمّن مرشدا للسلوك الأخلاقي البشري. وبسبب الأضرار التي تسببها الطبيعة، يرفض مل قبول وجود نظام أخلاقي في الطبيعية يتوجب على البشر تطبيقه. غير أن هذه الدراسة لا تعرض سوى جانب من أخلاقياته البيثية، فهو يعبر في أعمال أخرى عن رؤية إيجابية وممجدة في أخلاقيات البيئة وارتباط البشري بالطبيعة. للبيئة الطبيعية أثر ملهم على البشر ومواجهات الطبيعة مصادر قوية للخبرة تعزز التربية الفنية والعاطفية والأخلاقية. وكان مل مغرما بالمشي، وكثير من تدريسه المنزلي الذي أنجز تحت إشراف والده جيمس مل كان يؤدى بالفعل مشيا على الأقدام، حيث كان التلميذ والمعلم يناقشان قراءاته ودراساته أثناء التجول في أرجاء المواقع الطبيعية. ويكشف تصور مل لرحلاته على الأقدام عن المتعة العظيمة والإلهام الذي استمد من ارتباطه بالطبيعة. وقد قام جمال الطبيعة أيضا بدور مهم في مساعدته على الشفاء من فترة الكآبة والأزمة العاطفية التي عصفت به. وكان التجول يوميا في المواقع الطبيعية ملمحا ثابتا في حياته، كما كان عالم نبات هاو، جمع وصنف مختلف الأنواع النباتية.

ولارتباطه بالشعراء الرومانسيين، خصوصا وليام وردزورث (William Wrdswoth) وصموئيل تيلور كلوردج (Samuel Talor Coleridge)، أثر عميق ومستمر كشف عن

نفسه في منظوره في الدور الإيجابي الذي تقوم به الطبيعة في تعزيز بعض أكثر أنواع السعادة قيمة وبقاء. وغالبا ما يتخذ الشعر الرومانسي من الطبيعة موضوعا له، فيما يعبر مل عن حساسيته للتمتع بقراءة الشعر من هذا المنظور. أيضا فإن تأملاته بخصوص آثار مواجهات الجمال الطبيعي العظيم تتصادى في ثنايا أعماله. غير أن لتقديره الإيجابي للطبيعة حدودا، تضعها التزاماته الفلسفية الأساسية بالإمبيريقية وبنظرية القيمة التي تعتبر القيمة المتأصلة متوضعة في أوضاع الوعي البشري. إن مل ليس مشبها [نصيرا للنزعة التي تخلع صفات بشرية على الطبيعة]، ولا يقول بالمركزية البشرية، وفق ما يستخدم هذا التعبير في الأدبيات. غير أنه يوسع صحبة بتنام نطاق الموقف الأخلاقي بحيث يشمل الحيوانات غير البشرية القادرة على اختبار الألم واللذة، وإن لم يقبل رؤية النزعة البيئية المتطرفة التي ترتئي أن للطبيعة قيمة متأصلة فيها، منفصلة عن الوعي البشري، ولا يتفق مع الحجة التي تقول بوجوب التقليل من التدخلات البشرية في البيئة بشكل كبير حفاظا على الحياة البرية. على ذلك، لا ريب أنه يقول بوجوب أن يكون التدخل معتدلا وخاضعا للرقابة، متفقا في ذلك مع كثيرين من منظّري الاقتصاد في القرن التاسع عشر من أقرانه. إنه لا يجد وفق أي معيار وجيه صالحا في تدمير البيئة تلبية لرغاب المادية وجشع من هم أثرياء أصلا. الحال أن نظريته تعرض سبيلا وسطا بين منظور لوك المناوئ للبيئة، الذي يقر أن الطبيعة مجرد مجموعة من الموارد الطبيعية، وموقف النزعة البيئية المتطرفة الذي يزعم أن للطبيعة البكر قيمة متأصلة. وتسمح التزامات مل بدفاع مكين عن قصر التدخل البشري في البيئة الطبيعية. عند مل وجون لوك، ليس للطبيعة قيمة متأصلة. غير أن هذا يتيح براحا واسعا من المنظورات، بعضها أكثر استنارة وتعاطفا مع البيئة من غيرها.

وفي دراسته «Nature»، يعبر مل بوضوح عن حدود ميوله الوضعية شطر البيئة. الحال أننا لو اطلعنا على هذه الدراسة بمعزل عن غيرها، لربما خلصنا إلى أنه ليس نصيرا للبيئة. غير أنها مجرد جزء من الصورة، وسياقها مهم. ويتعين الهدف المعلن فيها نقد حجج خصوم بعينهم. والحجة جزء من ثلاث دراسات في الدين. وكان مل يريد الرد على نظريات «القانون الطبيعي» في الأكوان، ومعارضة بعض الحجج المؤسسة على التصميم التي استخدمت في دعم حجج القانون الطبيعي على وجود الله أو على

وجود خطة عاقلة في الكون. بعض الحجج حادة إلى حد كبير، غير أنها تعبر عن رؤاه فيما يتعلق بموضع أخلاقيات البيئة ضمن سياق «فن الحياة»، الذي يستهدف تعزيز مصالح الكائنات الحساسية [بما فيها الكثير من الحيوانات غير البشرية] القادرة على اختبار السعادة أو المعاناة. ومؤدى حجته أن الطبيعة لا تؤمّن مرشدا للسلوك الأخلاقي عند البشر، خلافا لما يزعم منظّرو «القانون الطبيعي». ويميز مل بين معنيين من معاني الطبيعة. «بمعنى ما، تعني الطبيعة كل القوى الموجود في العالم الخارجي أو الباطني وكل شيء يحدث عبر هذه القوى. وبمعنى آخر، لا تعني الطبيعة كل ما يحدث، بل فقط ما يحدث دون تدخل فاعلية الإنسان الإرادية والقصدية» (CW 10:375).

ونذكر أن مل يجادل بحماس في *The Subjection of Women* ضد مفهوم الأفكار المتعلقة بما هو «طبيعي» أو «غير طبيعي» للنساء والرجال. وهو يرى أن مفاهيم الطبيعي عادة ما تكون قناعا أو شفرة لما هو مجرد عرفي أو مألوف. وفي هذا الكتاب، يوجه مل هجومه إلى الذين يلجأون إلى «الطبيعي» لدعم الأفكار البطريركية حول ما يناسب ولا يناسب النساء. وفي دراسته «Nature» يوسع نطاق هذا البحث في «الطبيعي» ويلحظ أن هدفه يتعين في «تقصي حقيقة المذاهب التي تجعل من «الطبيعة» اختبارا للصواب والخطأ، والخير والشر، أو تربط بأية درجة أو أسلوب بين الجدارة أو الاستحسان ومحاكاة الطبيعة أو طاعتها» (CW 10:378). وهو يعارض الحجج القائلة بوجوب أن «يمتثل» الناس للطبيعة. وفق المعنى الأول أعلاه، ليس في وسعنا تجنب القيام بهذا؛ لأنه محتم على كل فعل أن يمتثل لقوانين الطبيعة ويستحيل فيزيقيا القيام بخلاف ذلك. أيضا فإنه ليس بمقدور أي شخص أن يختلف بشكل وجيه مع الرؤية التي تقول إنه من العقلانية دراسة الطبيعة لفهم خصائصها ومعرفة كيف يمكن لهذه الخصائص أن تسهم في تحقيق الأهداف [البشرية] أو عرقلتها. هذا هو جوهر الفعل العقلاني. غير أن مثل هذا الامتثال للقوانين الطبيعية ليس ما يريده منظّرو «القانون الطبيعي». إنهم يعتبرون قاعدة الامتثال للطبيعة مبدأ أخلاقيا، وليس مبدأ حكيما، مشيرين إلى معنى «الطبيعة» الآخر، «الذي تميز فيه الطبيعة عن الفن، ولا يريدون مجمل مسار الظواهر التي تخضع للملاحظة، بل مسارها التلقائي وحده» (CW 10:380). هذه هي الطبيعة كما هي تلقائية وخارج تدخل البشر. بعض أنصار النزعة البيئية يقولون إنه يتوجب علينا عدم التدخل

في أعمال الطبيعة التلقائية، وترك مناطق البراري على حالها. وهذا المنظور البيئي يأمر بتقييد التدخلات البشرية، ويجعل البراري مناطق بكرا، رغم أنه يتوجب علينا تغيير مناطق أخرى في الطبيعية كي نلبي مطالب الحياة. المقصود هنا درجة بعينها من التدخل. والخلاف المتعلق بدرجة التدخل المناسبة في الطبيعة واسع ومركب. ولا ريب أن مل يثير في بعض السياقات التميز بين التلقائي والعضوي، والميكانيكي وشبه الآلي، مثمنا الأول ومستخفا بالثاني. غير أن موضع انشغال مل المباشر في دراسته «Nature» هو الزعم بوجوب أن «نجعل الطبيعة مرشدنا» بطريقة غاية في العمومية. وهو يرى أنه من المنافي تماما للعقل القول بأنه يتعين علينا أن نتبع الطبيعة بهذا المعنى العام:

> لو كان مسار الأشياء الطبيعي صحيحا ومرضيا تماما، لكان الفعل تطفلا لا مبرر له، فلأنه عاجز عن تحسين الأحوال، محتَم أن يجعلها أسوأ... وإذا لم يكن الصناعي أفضل من الطبيعي، فأية غاية تشكلها مجمل فنون الحياة؟ حفر الأرض، وحرثها، تشييد المباني، وارتداء الملابس، كلها اختراقات للأمر القائل بالامتثال للطبيعة. (CW 10:380-81)

هذه، فيما يقول مل، مغالاة، فنحن جميعا نصادق على الانتصارات التي تحققت على قدرة الطبيعة على إلحاق الأذى بنا. إننا نوافق مثلا على تجفيف المستنقعات، واستخدام مانعات الصواعق لتفريغ الشحنات الكهربية، وتشييد السدود لمنع الفيضانات، وما إلى ذلك. وعادة ما تكون الطبيعة خصما وعدوا للبشر، «وكل التبجيل الذي تحظى به الحضارة، أو الفن، أو الابتكار، هو بالقدر نفسه شجب للطبيعة، واعتراف بالنقص، والمحاولات المستمرة للتصجيح والتهدئة إنما يقوم بها الإنسان، وهذه منقبة تحمد له» (CW 10:381). الحال أن كل فعل يحسن الظرف البشري يغير في أعمال الطبيعة التلقائية، ونحن لا نستطيع الحفاظ على الحياة البشرية في غياب مثل هذه التدخلات.

ووفق هذا فإن التأويل المتطرف ليس وجيها. وينتقد مل أيضا الرؤية المتعلقة التي تقول إننا نستطيع أن نلحظ آثار العناية الإلهية في الطبيعة. إنه يهاجم فكرة الجليل، السائدة في القرن التاسع عشر، لكونها تشجع على «تحيزات طبيعية». وفي وسع مشاعر

طبيعية بعينها أن تتدخل في مثل هذا الحكم .صحيح. صحيح أن مواجهة الطبيعة تلهم مشاعر الدهشة والرهبة، غير أن هذا لا يعني أن الظواهر الطبيعية التي تثير هذه المشاعر بسبب ضخامتها وقوتها تؤمن نماذج للسلوك الأخلاقي تتوجب محاكاتها. الظواهر الطبيعية الهائلة، من قبيل الأعاصير، وقمم الجبال، والصحارى والمحيطات الشاسعة، أو المجموعة الشمسية، تثير مشاعر الجلال والدهشة قبالة هذه العظمة.

> غير أن قليلا من معاينة وعينا تكفي لإقناعنا بأن ما يجعل هذه الظواهر مدهشة إلى هذا الحد هو ببساطة ضخامتها ... الشعور الذي تلهم يختلف كلية عن الإعجاب بالامتياز. من تثير الرهبة الإعجاب في أنفسهم قد يكونون ذوي حاسة إستاطيقية مرهفة، لكنهم ليسوا بالضرورة أعلى منزلة على المستوى الأخلاقي. إن من بعض مواهب الجزء الخيالي في طبيعتنا الذهنية أن مفاهيم العظمة والقوة، المدركة بشكل حي، تنتج فينا شعورا، وإن اقترب في أعلى درجاته من الألم، نفضل على ما نعتبره متعا. غير أننا قادرون بالقدر نفسه على اختبار هذا الشعور إزاء القوى المؤذية.
> (CW 10:384)

وتجسد الطبيعة أيضا نوعا من اللامبالاة نعتبره إجراميا في حالة السلوك البشري. إنها تعرض عوزا صادما في الاحترام للحياة والرفاهة البشرية. هل الطبيعة نموذج للسلوك البشري الأخلاقي؟ لا سبيل لإقرار هذا لأن «الطبيعة، في واقع الحال، تقوم يوميا بمعظم الأشياء التي يشنق أو يسجن الناس بسببها» (CW 10:385). إنها كثيرا ما تمارس القتل بطريقة مرعبة. الأعاصير، الجراد، الحرائق، الأوبئة، والعديد من الكوارث الأخرى، قرابين منتظمة تقدمها الطبيعة، والتحسينات التي يقوم بها البشر إنما تكمن في التغلب على مثل هذه الكوارث. باختصار، «واجب الإنسان أن يتعاون مع القوى الخيرة، ليس على محاكاة مسار الطبيعة، بل على بذل الجهد المتواصل لتعديل هذا المسار» (CW 10:402).

هذا جزء من الصورة. غير أننا نحصل على منظور مختلف تماما من تأملات مل في

الشغف البشري الهدام بالنمو المستمر وحلقات «المزيد، ثم المزيد، ثم المزيد» التي لا تنتهي وتلحق الضرر بالطبيعة بطريقة تعوزها الحكمة والحساسية وتهدد قدرتها على توفير مصدر لبعض المتع والخبرات البشرية الأدوم والأقدر على رفع الروح المعنوية.

وفي الحوارات المعاصرة حول أخلاقيات البيئة، غالبا ما يعرض مل على أنه صديق للحركات الخضراء ونموذج للمواقف المستنيرة والتقدمية فيما يتعلق بالبيئة الطبيعية. وفي مؤلفاته الاقتصادية، يجادل ضد فكرة أن النمو الاقتصادي المستمر يطرح سبلا جيدة لتعزيز الرفاهة البشرية. وهو يرى خلافا لذلك أن وضع النمو المستقر الذي يصل فيه كل من النمو الاقتصادي وعدد السكان إلى وضع توازن بديل أفضل لتعزيز السعادة. الراهن أن لدى مل مخاوف مستمرة من زيادة السكان، وقد شارك في برامج نشطة، اشتملت على حملات تدعو إلى استخدام وسائل منع الحمل، استهدفت احتواء عدد السكان بحيث لا تورث زيادته دمارا بيئيا. إنه يبرز كمثال وضعي لأشياع النزعة البيئية، وغالبا ما يقابل في هذا الخصوص مع جون لوك، الذي يعتبره أولئك الأشياع مجسد المواقف التي أدت إلى الأزمة البيئية الراهنة. الراهن أن مل نصير مبكر عن التنمية المستدامة. إنه يدافع عن صور من الزراعة المستدامة، ويدعم ملكية الفلاحين الفردية للأراضي الزراعية وعمل الأسر في الزراعة محدودة النطاق، مفضلا إياها في أحيان كثيرة على الأعمال الزراعية المقاولية واسعة المدى.

وتصور مل في الطبيعة البشرية هو الذي يؤسس لرؤاه في النشاط الاقتصادي ضمن «فن الحياة». ويتقصى سي.ب. ماكفرسون (C.B. Macpherson) تاريخ الليبرالية ومفهومها المركزي في النزعة الفردانية. ويوضح هذا التقصي بعض أسس موقف مل الأكثر تقدمية. إن مل يرفض فكرة الفردانية الاستحواذية التي تتخلل الفكر الليبرالي المبكر منذ عصر تومس هوبز وحتى بنتام وجيمس مل. وفق هذا التصور المبكر، الطبيعة البشرية مولعة بالكسب، ومنشغلة بل مدمنة على الحصول على المزيد من الممتلكات الفردية. ويعد البشر ملاكا لأشخاصهم، ما يعني أنه يمكن اعتبار أشخاصهم سلعا، فيما تتخلل علاقات السوق كل العلاقات البشرية. ويرى ماكفرسون أن صور الليبرالية المبكرة، بدءا من هوبز، تعول على نموذج الطبيعة البشرية الذي يعتبر الناس أساسا «حزمة من الشهوات التي تطالب بأن ترضى» (Macpherson 1984, 4). لدى

البشر عدد لا متناه من الرغاب، والسلوك العقلاني إنما يتعين في «الاستيلاء الفردي غير المحدود، وسيلة لتلبية رغاب غير محدودة في المنافع» (٥). وتلخص قالة لوك الشهيرة كل هذا:

> لدى كل إنسان ملكية لشخصه ... ولنا أن نقول إن عمل جسده، وعمل يديه، خاصته. ولذا فإن أي شيء يحوله عن الوضع الذي أمته الطبيعة وتركته عليه، يكون بذلك قد مزج عمله به، وأضاف إليه شيئا هو خاصته، ومن ثم فإنه يجعله ملكية له. (Locke [1689] 1980, 19)

الطبيعة نفسها، وفق لوك، لا تكاد تحوز أية قيمة، والعمل البشري هو الذي يضيف إليها ويخلق فيها قيمة. والحاجات البشرية إنما تقضى بالعمل والصناعة، وقد أمرنا الله بالعمل. «إن الله وعقله أمراه بتسخير الأرض، أي تحسينها في صالح الحياة، وبذا وضع فيها شيئا خاصته، هو عمله» (٢١). وكل جزء في الطبيعة لا يمسه العمل البشري مجرد هدر. غير أن للرؤية التي تؤلف بين الحكم بأن الطبيعة البكر هدر، والحكم بأن العمل وحده الذي يضيف القيمة، والحكم بأن الكائنات البشرية تتميز برغاب لا حد لها في التملك والاستهلاك، عواقب وخيمة على البيئة. ويرفض مل الموقف القائل: إن البشر في الأساس مستهلكون. «ليس الإنسان في أصله مستهلكا أو مالكا ... بل ممارسا ومطورا يستمتع بقدراته» (Macpherson 1980, 48). وتتجاوز القدرة البشرية على إقامة علاقات وارتباطات النوع البشري. ليس البشر ذريين ولا منفصلين، كما يزعم النقد الجمعاني أن الليبرالية تقر، بل تربطهم علاقات متبادلة بين بعضهم البعض، ومع الحيوانات الأخرى، ومع بيئتهم. إنهم أفراد، لكنهم أيضا كائنات عقلانية واجتماعية.

وفي كتابه *Principles of Political Economy*، يعبر مل عن استهجانه للرؤية التي تقر أن البشر أنانيون، مستهلكون وملاك تنافسيون، والتي تشكل جوهر نموذج النزعة الفردانية الاستحواذية.

> أعترف بأني لم أفتتن بمثال الحياة الذي يقول به من يرون أن الوضع الطبيعي للكائنات البشرية هو وضع الصراع المستمر، أن الدوس

بالأقدام والتدافع بالمناكب، الذي يشكل نمط الحياة الاجتماعية الراهن، نصيب الجنس البشري المفضل ...

... والذين لا يقبلون الطور الراهن جد المبكر من التحسن البشري نمطا نهائيا، قد يلتمس لهم العذر لكونهم لا يحتفون بنوع التقدم الاقتصادي الذي يبهج الساسة العاديين، والذي يكتفي بمضاعفة الإنتاج والمراكمة. (CW 3:754-5)

ويكتب مل فقرة تكاد تكون وحدها المسؤولة عن شهرته فيلسوفا صديقا للبيئة. إنه يعبر عن شكوكه بخصوص فوائد الزيادة المستمرة في عدد السكان، ويقول إن الجنس البشري بلغ أصلا مستوى السكان اللازم لتوفير المنافع الناتجة عن التعاون والارتباط الاجتماعي. ويضيف أنه حتى في الظروف التي يتوفر فيها قدر كاف من الغذاء واللباس والمأوى للجميع، قد يظل هناك اكتظاظ غير مرغوب فيه من النوع الذي يحول دون العزلة، بما يترتب عن ذلك من إعاقة للروح البشرية وتدمير للبيئة.

ليس من خير الإنسان أن يرغم بالقوة على أن يكون دوما في حضرة آخرين من نوعه. إن العالم الذي يحال فيه دون العزلة، مثال غاية في الفقر. والعزلة، بمعنى أن يكون المرء في الغالب وحيدا، ضرورية لأي تأمل أو شخصية عميقة، وهي في حضرة الجمال والجلال الطبيعي مهد الأفكار والإلهامات التي لا تفيد الفرد فحسب، بل المجتمع بأسره، الذي سوف يلحقه الضرر في غيابها. أيضا، ليس ثمة ما يرضي في تأمل العالم حين لا نترك شيئا لنشاط الطبيعة التلقائي، حين تزرع كل قطعة أرض صالحة للزراعة لتأمين غذاء للكائنات البشرية، وتحرث كل أرض مزهرة أو مرعى طبيعي، ويذبح كل طائر وحيوان يمشي على أربع لم يروض لخدمة الإنسان لأنه منافس على غذاء البشر، وتقتلع كل شجرة غير مثمرة، حين لا يترك إلا نادرا مكان يمكن فيه لشجيرة أو زهرة أن تنمو دون أن تجتث باسم الزراعة المحسنة لكونها أعشابا

> ضارة. فإذا لزم أن تخلى الأرض عن ذلك القطاع الواسع من بهائها الذي تدين به إلى الأشياء التي سوف تقضي عليها الزيادة غير المحدودة في الثروة والسكان، لمجرد دعم قدر أكبر من السكان وليس لدعم سكان أفضل أو أكثر سعادة، فإني آمل بكل صدق، من أجل الأجيال القادمة، أن نرضى بالقناعة الاقتصادية، قبل أن تضطرنا الحاجة إلى ذلك. (CW 3:756)

إن مل يجادل عن أن وضع السكان والاقتصار على المشاريع الاقتصادية المحدودة لن تؤديا إلى ركود التقدم والسعادة البشرية، بل سوف يزدهر التقدم والثقافة الذهنية والأخلاقية عبر التحرر من «هاجس فن مواصلة النمو.» سوف يزدهر «فن الحياة» ويتحسن. ويمكن توجيه الفنون والعلوم الاقتصادية في صورها التقدمية بحيث «تحدث أثرها المشروع، ألا وهو تقليل العمل.» حتى الآن، لم تسهم الابتكارات إطلاقا في تقليل ساعات العمل اليومية ولا في تقليل ما يبذل من جهد فيها، بل زادت فحسب من حظوظ الأثرياء. «لن يتسنى لفتوحات أذهان وطاقات المكتشفين العلميين التي أنجزت في قوى الطبيعة أن تكون ملكا عاما للنوع البشري ووسيلة لتحسين وزيادة النصيب الكلي إلا بجعل الجنس البشري تحت التوجيه المقصود لبصيرة حكيمة، ومؤسسات عادلة» (CW 3:756-7).

ويجادل مل أيضا عن أن الوضع المستقر سوف يكون أفضل نسبة إلى الجميع: أفضل للبشر وأفضل للبيئة. إنه لا يستطيع أن يقبل النزعة المادية الهائجة التي يتبناها مجتمعه. «لا أعرف لماذا يجدر أن تكون مضاعفة الأشخاص الأغنى من اللازم وسائلهم في استهلاك الأشياء، التي لا تزيد من قدر السعادة إلا لكونها تشي بالثراء، موضع احتفاء» (CW 3:755) ما نحتاجه بدلا من ذلك، وسائل أفضل لتوزيع الثروة المتراكمة أصلا. إن التحكم في عدد السكان وسيلة حاسمة للتقليل من حدة أثر ذلك على البيئة ولتأمين المزيد من الأجور والموارد المناسبة والمنصفة لجميع العمال. ويدرك موقف مل الارتباط بين التقليل من الفقر والإجحاف الممارس في المجتمع والتحكم في التدمير البشري والتدخل غير الضروري في البيئة الطبيعية. وهو يتفق في هذا التبصر مع العديد

من نشطاء البيئة الذين يرون أن الإجحاف وصور الاضطهاد والاستغلال التي تمارس في المجتمعات البشرية، كتلك المؤسسة على الجندر أو الطبقة أو العرف، غالبا ما تنعكس في أنشطة بشرية ينتهي مآلها باستغلال واضطهاد البيئة الطبيعية.

مل والنزعة البيئية المتطرفة

وهكذا يبدو مل في التحليل الأخير فيلسوفا صديقا للبيئة، مع بعض التحفظات والقيود. إنها يدافع عن الحفاظ على البيئة حين لا تكون هناك حاجة إلى مواردها في تلبية حاجات بشرية مهمة، لكنه ينحي باللائمة على النزعة المادية والجشع والرذائل التي تشكل قوى دافعة وراء التدمير البيئي، ويذهب إلى تصور في الطبيعة البشرية يرفض النزعة الفردانية الاستحواذية ويمارس الاحترام والتوقير البشري اللازم للبيئة. غير أن السؤال يظل قائما ما إذا كانت هذه العناصر البيئية الصديقة في نظريته تلبي المطالب الحدية التي تشترطها بعض النظريات البيئية المعاصرة القائلة بضرورة تأمين قاعدة أقوى لاحترام الطبيعة وحمايتها من الانتهاكات البشرية. إن الكثير من النظريات البيئية المعاصرة تجادل عن احتياز الطبيعة قيمة في ذاتها وعن أن الاعتراف بالطبيعة بوصفها موضع قيمة متأصلة ضروري للحفاظ الفعال عليها. يحوز الشيء قيمة ذرائعية إذا لم تكن له قيمة إلا بوصفه وسيلة لغاية قيمة بذاتها. أما الشيء الذي يحوز قيمة متأصلة فخير في ذاته، وليس مجرد وسيلة لغاية أخرى أو في علاقته بشيء آخر. وتزعم الحجة التي يقول بها أنصار النزعة البيئية أنه في حال رؤية الطبيعة على أنها لا تحوز سوى قيمة ذرائعية، سوف تتغلب غواية التدخل فيها وإنضابها على أية حجة تدعو إلى تركها وشأنها. تحديدا، فإن التعقل وتحقيق المصالح بشكل مستنير لا يؤمنان دافعا قويا بما يكفي لضمان السلوكات التي تحافظ على الطبيعة وتحترمها.

غير أن مل ليس نصيرا للنزعة البيئية المتطرفة. صحيح أن مواقفه تقدمية، خصوصا في عصرها، لكنه لا يذهب إلى حد الاعتراف بأن للبيئة الطبيعية قيمة متأصلة، منفصلة عن أي ارتباط بالوعي. وفي وسع خصوم النزعة البيئية المتطرفة أن يردوا بالقول إن اعتبار البيئة على أنها لا تحوز سوى قيمة ذرائعية ليس وصفة ولا دعوة للتدمير البيئي، وإن تبني مواقف الحكمة المستنيرة والرعاية إزاء الطبيعة في صالح الأجيال القادمة سوف

يقطع شوطا طويلا صوب حمايتها. من منحى آخر، يتوقف الكثير على نوع الوسائل والغايات التي نقصد حين نعتبر فوائد البيئة الطبيعية. ومن بين السيناريوهات الممكنة أن نعتبر البيئة مجرد مجموعة من الموارد الطبيعية التي تستهلك عبر ذات استخدامها. التدخل والإنضاب وفق مثل هذا السيناريو محتمان. غير أن هناك سيناريوهات بديلة. إذا اعتبرنا البيئة الطبيعية مصدرا لخبرات إستاطيقية وروحية مفيدة أو لا غنى عنها لبعض أنواع تعهد الامتيازات، فسوف نتجنب التدخلات التي تدمر البيئة ونكرس في المستقبل إمكانات هذه المواجهات التجديدية التي ترفع المعنويات والمجددة أخلاقيا. إن مل يربط النمو الأخلاقي والعاطفي بفرص اختبار الجمال الطبيعي التي تنزع إلى إرهاف الأحاسيس وتنمية الخيال. ذلك أن الخيال يغذي التعاطف والمشاركة الوجدانية، وهي قدرات مهمة للأخلاق والفضيلة. إن لدينا مبررات قوية لترك الطبيعة وشأنها؛ لأن مثل هذه الخبرات حاسمة للرفاهة. ويمكن وصف هذه المواجهات التجديدية مع البيئة بأنها نوع من الاستخدام البشري للبيئة، لكنه من مستوى يختلف عن الاستخدمات التي تستهلك البيئة. هذه استخدامات غير-استهلاكية للبيئة، وهي لا تدمر الطبيعة؛ لأن تلك المواجهات ترتهن بحمايتها.

ويستبين أن مل لا يستطيع الدفاع عن الرؤية التي تذهب إلى أن للطبيعة قيمة في ذاتها، منفصلة عن أية علاقة بالوعي المثمن؛ لأنه مقيد بالتزاماته النظرية التي تقصر القيمة على حالات الوعي تلك. على ذلك، فإن تنويعة المذهب النوعي في اللذة التي يقول بها تحوز مصادر تجسّر الهوة بين النزعة البيئية المتطرفة ونظريات القيمة المؤسسة على الوعي. وهذه المصادر ليست ميسرة لنصير المذهب الكمي في اللذة الذي يزعم أن الكم هو خاصية أحوال الوعي الوحيدة المهمة للقيمة. إن كيف أو نوع الإشباع يحدث فرقا وفق نظرية مل الكيفية، وهذا الالتزام إنما يفتح سبيلا أخرى لتأسيس احترام الطبيعة.

يرى أشياع النزعة البيئية المتطرفة أن الرعاية والمصالح الذاتية المستنيرة أو الحكمة لا تكفي؛ لأن الموقف البشري إزاء الطبيعة وفق هذه التصورات التي تقول بالمركزية البشرية تثير حالة اغتراب وانفصال عن الطبيعة، في حين أن ما نحتاجه هو ارتباط متبادل وعلاقة مع الطبيعة، من أجل صالح البشر وسلامة الطبيعة. غير أن مذهب مل الكيفي في اللذة يؤمن بالفعل وسائل للاعتراف بالقيمة في العلاقة البشرية المهمة مع البيئة. ولكي

نتقصى إلى أي حد في وسع هذا أن يجسّر الهوة، سوف أركن إلى تصور فيلسوف البيئة بيرد كاليكوت (Baird Callicott) الإسقاطي أو العلائقي في القيمة. ليس في وسع نظرية مل أن تقوم بما تقوم به نظرية كاليكوت لتعميق ارتباط الطبيعة البشرية، ولكن لديها من المصادر ما يمكنها من أن تقطع جزءا من الطريق مع كاليكوت. ولا ريب أن في وسع نظريته أن تقوم بأكثر مما يقوم به المذهب الكمي في اللذة.

يوضح كاليكوت معتقدا مركزيا في تصوره الإسقاطي في القيمة.

> مصدر كل قيمة هو الوعي البشري، لكنه لا يلزم بأي حال عن هذا أن محل القيمة هو الوعي نفسه أو ضرب منه، مثل العقل، أو اللذة، أو المعرفة. بتعبير آخر، قد يكون الشيء قيّما لا لشيء سوى أن شخصا ما يمنحه قيمة، لكنه قد يكون أيضا موضعا للقيمة في ذاته، وليس بسبب أية خبرة ذاتية [اللذة، المعرفة، الإشباع الإستاطيقي، وما إلى ذلك] قد يمنحها للمقيم ... وفق هذه القراءة، الشيء القيّم بشكل متأصل قيّم من أجل نفسه، لذاته، وإن لم يكن قيّما في ذاته، بشكل مستقل كلية عن أي وعي؛ لأنه لا قيمة، من حيث المبدأ... يمكن أن تستقل كلية عن وعي مقيّم. (Callicott 1989. 133-4)

وفق هذا التصور، كما لو أن القيمة تسقط على البيئة عبر وعي يثمن. ورغم أن الوعي ضروري لوجود قيمة، فإن محل القيمة في رؤية كاليكوت موجود في الواقع في الطبيعة، والطبيعة لا تعد ذات قيّمة لمجرد أنها تؤمن لذة للوعي المثمن. إن موضوع القيمة، الطبيعة، يقيّم من أجل نفسه، وليس لأنه وسيلة لشيء آخر. غير أن استعارة الإسقاط مضللة بعض الشيء. ولعل الأدق والأفيد أن نقول إنه وفق هذه الرؤية، القيمة متجسدة في العلاقة بين الوعي والشيء المثمن. وحسب منظور النزعة البيئية المتطرفة، تتوقف درجة القيمة الحاضرة على نوعية العلاقة بين الوعي المثمن والطبيعة. أعلى درجات القيمة سوف تكون حاضرة حين يكون الوعي المثمن على دراية بالبيئة ومتناغما ومستجيبا لها عاطفيا بشكل مناسب، وحين لا تكون البيئة قد تعرضت نسبيا إلى تدخل بشري.

وبمقدور مل أن يقطع شوطا مع هذا التصور العلائقي. إن هذا التصور يذهب وفق نظريته أبعد مما يجب، حين يجعل من الطبيعة محل القيمة. غير أن اعتبار نوعية العلاقة بين الوعي والطبيعة قابل لأن يدمج في مذهبه النوعي في اللذة. نوع المتعة يؤثر في تقويم قيمتها. وفي حين أن نقاش الأنواع يركز غالبا على الكيفيات التي تتألف من ممارسة الفضائل البشرية، مثل المتع الذهنية أو الإستاطيقية أو الرحمانية، فإننا نجد حين نمعن النظر أن لدى مل مفهوما أكثر مرونة في الأنواع. ذلك أنه بالمقدور تصنيف أنواع الإشباع وفق الملكة المتأثرة، غير أنه يمكن أيضا تصنيفها وفق سبب الإشباع ووفق الملامح الظاهرتية للخبرة. ومن شأن هذا أن يوسع الأسلوب الذي يمكن عبره لعلاقة الطبيعة-البشرية أن تؤثر في القيمة. إذا كان الإشباع يتعلق بارتباط أو انشغال بالجمال الطبيعي والطبيعة المتروكة على حالها، فإن هذا يؤثر في قيمته. المواجهة الحقيقية، المثمنة، والعلمية مع البيئة حافز لبعض أوضاع الوعي الأكثر تأملية وتجددا ورفعة للمعنويات، على نحو يجعلها تشكل عند مل أساس ما يختبره الرومانسيون على أنه أشكال من السكينة والسعادة والرهبة المتعالية والصوفية.

هكذا فإن لدى نظرية مل مصادر مثيرة للإعلاء من شأن قيمة الاستجابات العليمة والحساسة إزاء الجمال الطبيعي. وفق نظريته، تدخل علاقة الطبيعة-البشرية في تقويم السعادة. يتعين أن تكون العلاقة حقيقية، لا زائفة. إذا أعوزتنا أسس الفهم البيئي، لن نثمن الفرق بين جمال البراري البكر وجمال بيئة صناعية دمرت ثم أعيد تشكيلها بأساليب بشرية. وإذا كنا على دراية بالفرق بين الطبيعة الحقيقية والطبيعة الصناعية، مرجح أن تسبب العملية التربوية التي تفضي إلى هذا الفهم البيئي معرفة وتثمينا للجمال الطبيعي التلقائي الذي لم يفسده التدخل البشري. وهكذا يكون التعود على فضائل الحكمة والرحمة أفضل ضمان لنموها المتواصل وممارستها المستمرة، كما أن التعود على الفضائل العاطفية والإستاطيقية والتخيلية الناجم عن مواجهات مباشرة مع الجمال الطبيعي يفضي إلى نتائج مشابهة.

مل والرومانسية

علاقة مل بالرومانسية جد معقدة، والمقام يضيق بالمعاينة الدقيقة لهذه العلاقة. غايتي هنا محدودة: تقصي علاقته بالشاعر الرومانسي وردزوورث لتوضيح بعض الملامح الرئيسة لهذا الارتباط التي تسهم في تبيان تصور مل في أخلاقيات البيئة. تضارب مواقف مل إزاء البيئة الطبيعية يناظر تضارب مواقفه إزاء وردزوورث. إنه يوثق في *Autobiography* الدور المهم الذي قام به وردزوورث وشعره في علاجه من «الأزمة الذهنية» التي ألمت به، حيث يستبين أنه يشعر بالدين لوردزوورث وشعره لمساعدته على الشفاء من الكآبة. وقد قام تأثير وردزوورث بدور مهم في بسط مل فلسفته وإعادة نسجها في الفترة التالية. الحال أن مل يذهب إلى حد وصف نفسه خلال أحد أطوار انبعاث فلسفته بأنه «وردزوورثي». على ذلك، فإن مل يضع حدودا واضحة حول مناطق فلسفة وردزوورث التي يعتقد أنها وجيهة ومقبولة؛ إنه لن يستدرج إلى تخطي الحدود التي وضعتها نزعته الإمبيريقية وعلم النفس التداعي.

ويعتبر مل الفترة التي مر بها بأزمة ذهنية وعاطفية وشفاءه منها في *Autobiography* «نقلة مهمة» في آرائه وشخصيته (CW 1:137). لقد بدأت في شكل نوبة كآبة عزاها إلى اختلالات وقيود صعبة في تربيته الخاصة إبان مرحلة الطفولة. ورغم أنه هيئ كلية من قبل والده للمضي قدما بالفلسفة النفعية ولأن يكون «مصلحا للعالم»، أصبح يدرك أن تربيته كانت غاية في ضيق الأفق (CW 1:137). إنه يصف نفسه في تلك الفترة على أنه كان أشبه «بآلة التخريج العقلي» (CW 1:111)، وهو يعقد مرارا تمييزا بين الكائنات الحية العضوية العفوية، والآلات والإنسان الآلي. اللغة والاستعارات العضوية تتضح بشكل بارز في أوصاف سجايا الشخصية الإيجابية الخاصة بالعفوية والنشاط، وعلى نحو مناظر فإنه يقلل من شأن الروح السلبية «الشبيهة بالآلة» بوصفها عديمة القيمة.

ويصف مل بداية أزمته العاطفية بأنها أشبه بالصحو من حلم، ويقول إنها تشبه «الحالة... التي عادة ما يجد فيها المهتدون إلى الميثودية أنفسهم، حين يبتلون بأول اعتراف بالخطيئة» (CW 1:137). واستخدامه لغة دينية في وصف هذه العملية إنما يطرح أسئلة مثيرة. إنه يثير لغة الأزمة الروحية والتجديد ويصور العملية على أنها تحويلية تتضمن هديا. وقد كان مل في واقع الحال يدرك آثار النزعة العقلانية المغالية

لتربيته والموت العاطفي الذي أورثته. وكان يأسى لحقيقة أنه ترك «دون أية رغبة حقيقية في الغايات التي هيئت تماما من أجلها: لا ابتهاج بالفضيلة أو الصالح العام» (CW 1:143). وعلى الرغم من أنه يقول إن أزمته كانت صامتة لم يستشعرها من كانوا حوله، فقد كان كربه شديدا. وهو يقتبس أبياتا من «Dejection: an Ode» (الاكتئاب: قصيدة غنائية) لكولريدج لوصف حالته:

حزن بلا غصة، خاو، معتم، وموحش

حزن وسنان، مكظوم، لا تشوبه العواطف،

حزن لا يجد متنفسا طبيعيا أو انفراجا

لا يجد كلمة، أو تنهيدة، أو دمعة.

(CW 1:139)

ويتردد في أرجاء أعمال مل أثر إدراكه اللاحق للعواقب الباقية من ملامح بعينها من تربيته في مرحلة الطفولة، خصوصا عقلانيتها المسرفة وتشويهها للعاطفة. «في البداية، وضعتها في مقامها المناسب، ضمن الضرورات الأساسية للرفاهة البشرية، لثقافة الفرد الباطنية ... وقد أصبح تعهد المشاعر أحد النقاط الرئيسة في معتقدي الأخلاقي والفلسفي» (CW 1:147). وحين استعاد قدرته على الشعور، لاحظ أن الحساسية العاطفية تؤمن «بعض المواد التي يتشكل منها كل ما تحوزه الشخصية من قيمة، وكل قدرة على السعادة» (CW 1:145). لقد وفر له الشعر مصادر استعادة شعوره، غير أنه اعتقد بعد ذلك أن الشعر مصدر كلي لشكل قيّم بوجه خاص من المتعة. وتعين قراءة الشعر أيضا على تنمية الخيال المنتظم، وهي سجية أساسية للتنمية الأخلاقية. وكان الجمال الطبيعي موضوع شعر وردزورث، فيما ارتأى مل أن هذا مفتاح نجاحه في إقحام وإثارة الحساسية والاستجابة العاطفية. وكانت لدى وردزورث ميول تأملية، وقد اعتاد الجمع بين الطبيعة والمشاعر مواضيع لقصائده، وهكذا عزز كل منهما الآخر. ومن شعره «بدا أنه يستمد من » مصدر متعة باطنة، متعة متعاطفة وخيالية، يمكن أن تتشارك فيها كل الكائنات البشرية» (CW 1:151). وكان مصدر المتعة كليا، مؤبدا، وجديرا

بالثقة. لقد كان الشعر مفيدا على المستوى الشخصي في العلاج، غير أن هذا النوع من المتعة السامية كان عاما وميسرا للجميع. ومن يصورون مل على أنه مؤيد أساسي للقيمة السامية التي تحوزها المتع الفكرية يغفلون تثمينه العالي للمتع العاطفية، خصوصا تلك التي تؤلف بين مصدري الشعر والطبيعة مواضيع لها. لقد أمن له ديوان وردزورث *Lyrical Ballads* (قصائد غنائية) الصادر عام ١٨١٥ ما احتاجه على وجه الضبط في تلك الآونة.

> لقد كرست هذه القصائد نفسها بقوة لواحد من أقوى أحاسيسي الممتعة، حب الأشياء الريفية والمشاهد الطبيعية التي دنت لها... بالكثير من متعة حياتي ... وما جعل قصائد وردزورث علاجا لحالتي الذهنية، هو أنها عبرت ليس فقط عن الجمال الظاهري، بل أحوال الشعور، والفكر المخضب بالأحاسيس تحت وطأة إثارة الجمال. إنها تبدو ذات ثقافة المشاعر، التي كنت أبحث عنها... والتي كنت أحتاج إليها؛ كي أشعر بأن ثمة سعادة حقيقية وأبدية في التأمل الهادئ. (CW 1:151, 153)

ورغم أن تصويره لهذه العملية يستخدم لغة الهدي والخطيئة والتحول والسعي الدينية، فإنه لا يؤول خبرته باستخدام إطار ديني، بل ينظر إليها كلية ضمن إطار الفكر والشعور والإدراك الحسي إمبيريقي النزعة. وبقيامه بذلك، فإنه يرسم حدودا دقيقة ويرفض مستخفا النظريات الميتافيزيقية اللاهوتية التي تؤسس لشعر وردزورث الرومانسي. ورغم أن نزعته العقلانية تمزعت، ورغم أنه عبر عاش فترة يصفها بأنها مرحلة هدي، فإنه لا يسمح لهذه العملية بأن تذهب أبعد من هذا.

وفي فترة نقاهته، اكتشف مل أن وردزورث عانى هو الآخر أزمة عاطفية مماثلة «وأنه شعر هو الآخر بأن طزاجة متع الشباب الأولى في الحياة لا تدوم» (CW 1:153). الراهن أن تجربة مل تناظر «بيلروجرافيا-الأزمة» الوردزورثية، التي يمكن اعتبارها مثالا على الكتابة عن التحول والتجديد الديني. ويرى م.هـ. أبرامز (M.H. Abrams) أن وردزورث يقوم فيما يحسب بدور الشاعر النبي الذي يضطلع بمهمة أن يؤول لعصره

«نمط حياة السقوط المسيحية، والافتداء، وانبثاق أرض جديدة سوف تشكل فردوسا مستعادا» (Abrams 1971, 29). وقد حدث هذا السقوط؛ لأن البشر أصبحوا منعزلين وغرباء عن الطبيعة، وسوف يأتي الافتداء من التصالح مع الطبيعة. ويؤول أبرامز تصور وردزورث لشفائه على أنه ناجم من تفاعل بين الذهن والطبيعة. سوف نتخلص من المعاناة البشرية ويتغلب اتحاد الذهن والطبيعة على اغترابنا عن الطبيعة ويستعيد الفردوس على الأرض (١١٣). وعادة ما يعد وردزورث «متصوف طبيعة»، ولا ريب أن مل يعتبره على هذا النحو. ووفق رؤية وردزورث في العالم، ليست الطبيعة مجرد موضوع جمال، فهي أيضا مصدر خبرات وصور وعي صوفية ومتعالية. فضلا عن ذلك، تحوز العمليات التحويلية الناجمة عن مواجهات الجمال الطبيعي بعدا روحيا مؤسسا. إنها لا تسهم فحسب في رفع الروح المعنوية، بل قد تقود أيضا إلى الاستنارة. لقد تبنى وردزورث الجميل والجليل بندين في تصنيف خبرات وتقويمات المشاهد الطبيعية. ويوضح أبرامز هذين الصنفين بقوله «إلى حد كبير، الجميل محدود النطاق، منظم وهادئ، يثير المتع في الملاحظ، ويرتبط بالمحبة، في حين أن الجليل هائل (ويقترح من ثم اللانهائية)، جامح، صاخب، ورهيب، ويرتبط بالألم، ويثير مشاعر متضاربة من الرعب والإعجاب» (98).

وقد سبق أن لاحظت رفض مل تأويلات «الجليل» على أنه يشير إلى خبرات متعالية أو صوفية. غير أن موقف مل إزاء وردزورث متضارب؛ إنه يفصل بين وردزورث الشاعر ووردزورث الميتافيزيقي، وهو يقوّم هاتين الشخصيتين بشكل جد مختلف. الحال أن تقويمه يعكس إلى حد كبير التزاماته الإمبيريقية الخاصة به.

غير أنه يقدره كثيرا بوصفه شاعرا. وقد اشترك في ٣٠ يناير ١٨٢٩ في مناظرة حول «وردزوث وبيرون» صحبة جون ستيرلنج (John Sterling) وجون روبك (John Roebuck) في «جمعية لندن للمناظرات». وقد شكل هذا الحدث نقطة تحول (CW 26:434-42). لقد أعلن على الملأ، بعد أن وصف نفسه بأنه وردزورثي، عن تحول مهم في أسلوب تفكيره (CW 1:153). إنه يخالف روبك بقوة في مسألة أهمية تعهد المشاعر وكان يشكو من أن صديقه لم يكن قادرا على الاعتراف بأن لتنمية الشعور قيمة كبيرة في تشكيل الشخصية. ويقول مل في معرض وصفه الحدث في *Autobiography*

> إن روبك رغب في أن يقضي على هذه المشاعر بدلا من تعزيزها ... إنه لم يجد نفعا كبيرا في أي تنشئة للمشاعر، ولم يجد أي نفع في تعهدها عبر الخيال، الذي اعتبره مجرد رعاية للأوهام. ولم يكن ثمة جدوى من إخباري إياه أن العاطفة الخيالية التي تثيرها الفكرة فينا حين تدرك بشكل حي ليست وهما بل حقيقة، بواقعية أي كيفيات أخرى تختص بها الأشياء؛ [وهي لا تستلزم] أي شيء خاطئ وواهم في إدراكنا الذهني للشيء. (CW 1:157)

ويلحظ مل أن خطبته تكشف عن عمق الهوة التي تفصل بينه وبين روبك. إن مل يركن إلى مذهبه في التنمية الذاتية للقدرات واختباره المؤسس على الدراية الكفيّة. إنه يرسم خطا واضحا بين من يعتقد أنهم مؤهلون ومن هم غير مؤهلين للزعم بأنهم خبراء بخصوص المسألة قيد الجدل. وملاحظاته ثاقبة ودقيقة.

> ابدأ ... بشجب أية محاولة لجعل وردزورث مثارا للسخرية ... إنني على استعداد تام لإحالة كل أفكار في الموضوع إلى حكم المستمعين، ولا ريب أن ثمة كثيرا منهم أنداد لي أو أفضل مني من حيث التربية الفكرية والأخلاقية. غير أنني لا أستطيع أن أقبل [الصفحة ممزقة] حكاما عليها من أعتبرهم أقل مني في كليهما.
> (CW 26:434-5)

في هذه الكلمة، وفي مقالات عديدة في النقد الأدبي، يؤكد مل موهبة وردزورث الفائقة في وصف الطبيعة وأثرها على المشاعر الإنسانية بأسلوب يعزز تعهد المشاعر والخيال ويسمو بهما. إن قدرة الشعر على إشاعة مشاعر السكينة موضع تثمين عال. ومن بين الأدوار التي يقوم بها الشاعر تنمية ذوق المتلقي، وتشمل هذه المهمة جعل القارئ يحتفي بالعاطفة. والغاية النبيلة التي يرومها الشعر هو دوره في «التأثير على رغاب وشخصيات الجنس البشري عبر عواطفهم، والرقي بها نحو كمال طبيعتها» (CW 1:414).

ويعتبر مل وردزورث المرشد في تعلم كيفية تنمية الشعور السامي، غير أنه يرى أن ثمة حدودا واضحة لهذا الركون الذي يقبل. إنه يقول في كلمة مناظرته: «لقد تعلمت من وردزورث أنه بالمقدور عبر التمعن في أفكار بعينها الحفاظ على العواطف التي تثيرها الأشياء طازجة باستمرار ... وربط أحوال الذهن المبهجة والممتعة بكل موضوع تقريبا» (CW 26:441). وجدير بالذكر أننا قد نفهم من عبارة «التمعن في أفكار بعينها» في الفقرة السابقة «تنظيم مناسب للتداعيات» (CW 26:441). وهذا يشي بأن مل يعتبر علم نفس التداعي أداة أساسية في تحليل الكيفية التي يعمل بها الشعر في التأثير في عواطف قرائه. إنه يرغب في تجنب أي ركون إلى المزاعم الميتافيزيقية الجامحة.

وبوضع حدود للتغيرات والاضطرابات التي عصفت بفكره، يزاوج مل تثمينه العالي لوردزورث الشاعر برفض لا يقل قوة لوردزورث الفيلسوف والميتافيزيقي. حسب مل، ثمة فرق بين وصف المشاعر، الذي يتقنه مل بموهبته الفائقة، والقدرة على تحليلها، التي تتسم بضعف واضح.

> إذا أخبرنا الناس عن مبالغته وطلسمته لهذا، حديثه عن اتحاده مع صور الطبيعة العظيمة ... فإني أعتبره هراء. بيد أن أقحام هذا في المسألة الراهنة اتهام لوردزورث الشاعر بأخطاء وردزورث الميتافيزيقي ... إن نزوع المرء الذي ربط، عبر انغماسه فترة طويلة في سلاسل بعينها من التداعيات، مشاعر بعينها بأشياء لا تثير مثل هذه المشاعر عند أناس آخرين، إذا حاول التفسير عندئذ، مرجح أن يقع في فخ الغموض ... إنه ينظر وراءها ويدرك شيئا روحيا ومثاليا ليس بمقدور إلا عين العقل أن تراه ـ أن تشهد صوفية التفاني ـ الاتحاد مع الله، وما في حكم ذلك. (CW 26:440)

ويزعم مل أن نظريته في علم نفس التداعي تناسب تحليل الأفكار الباذخة التي يعتقد وردزورث مخطئا أن مأتاها ديني. ويربك جون رسكن (John Ruskin) أيضا هذه الأفكار الباذخة بأصول لاهوتية، فيما يعاين مل تحليل رسكن لفكرة الجليل بغية معارضة ركونه إلى ميتافيزيقا دينية. ولدى مل تحليل بديل مؤسس على علم نفس

التداعي الإمبيريقي. غير أن السؤال: ما إذا كان التفسير الذي يطرحه علم نفس التداعي لأفكار الجليل الباذخة مقنعا سؤال مثير جدير بالتأمل.

ويعرض مل رؤاه في التداعي في هوامش تحريرية كان أضافها في الطبعة الثانية (1869) لعمل والده *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* (Mill, 1967 [1869] James).[1] في هذه الهوامش التحريرية، يحاول مل تفسير الطابع المهيمن والباذخ الذي تتسم به مشاعر وأفكار الجليل. وفي *Modern Painters*، يجادل رسكن عن أن الأفكار الباذخة «تجسد العالم، وتناظر مختلف كمالات خالقها» (CW 31:224).[2] ووفق مذهب مل، يشكل هذا الزعم تنويعة أخرى من الأفكار التي يجادل في دراسته «Nature». إن أفكار الجليل هذه، فيما يسلم مل، أشد تركيبا وهيمنة من الأفكار والمشاعر العادية. ولكن في حين ينجح رسكن تماما في الدفاع عن قضيته، يرى مل أن مذهبه في التداعي قادر على تأمين تحليل بديل لهذه الأفكار المعلى من شأنها. ولأن الأفكار المركبة لا تشبه في الغالب الأفكار البسيطة التي تشكلت منها عبر عمليات قوانين علم النفس في التداعي، يمكن تفسير المشاعر الباذخة بخبرات يفترض أنها صوفية باستخدام أفكار ومشاعر عادية أخرى. ويطرح مل زعما عاما مؤداه «أن الأشياء التي تثير عواطف الجمال أو الجلال عادة ما تكون أشياء ترتبط بشكل طبيعي بأفكار بعينها ذات قدرة فائقة على التأثير» (CW 31:224). ومثال ذلك، فكرة اللامتناهي، أو المقدار الذي لا حد له، التي تكفي لتفسير الانطباعات المؤثرة التي تحدثها مثل هذه المشاعر. ولنتذكر تعليقات مل التي يقول فيها إنه تعلم من وردزورث إثارة عواطف عبر «التمعن في أفكار بعينها» أو عبر «تنظيم مناسب للتداعيات». إن هذا النهج يكفي لتفسير توليد الأفكار الباذخة. ومل نفسه يشير إلى وعيه بأن ثمة حاجة إلى دفاع قوي عن مذهب التداعي، غير أن دفاعه أقل إحكاما من نتيجته الرافضة.

وتعد الدراسة «Theism»، آخر دراساته الثلاث في الدين، رفيقة دراسته «Nature». وفيها يجادل ضد البرهان على وجود الله المؤسس على الحجاج استنادا على الوعي، أو فكرة أننا إذا استطعنا أن نتصور بوضوح وتميز فكرة الله الكائن كامل القدرة والحكمة

---

(١) تظهر هوامش جون ستيوارت مل التحريرية التي أضافها إلى هذا العمل أيضا في (CW 31:93-256).

(٢) إحالة مل إلى:

John Ruskin, Modern Painters, 5 vols. (London: Smith, Eider, 1851-60).

والخير، فسوف يكون محتما على هذه الفكرة أن تناظر كائنا واقعيا. وفي حين أن هذا البرهان الذي يركن إلى العقل ينتمي إلى رتبة تختلف عن رتبة البراهين المؤسسة على خبرات مباشرة بالنظام الصوفي للطبيعة، فإن تقويم مل له إنما يبين مبرراته لرفض مزاعم وردزورث الميتافيزيقية ومزاعم متصوفي الطبيعة.

> حين نخبر بأننا قادرون جميعا بقدر ما يستطيع النبي على رؤية ما يرى، والشعور بما يشعر، وأننا نقوم بذلك فعلا، وحين تفشل أفضل الجهود التي نستطيع في جعلنا واعين بما نخبر بأننا نعي ... من المنصف أن نسأل المعنيين ما إذا كانوا أقرب إلى أن يكونوا مخطئين بخصوص أصل الانطباع في أذهانهم، من كون الآخرين جاهلين بذات وجود انطباع في أذهانهم. (CW 10:444-5)

وحجة مل هنا شبيهة بزعمه أن المتصوفة وأصحاب المعتقد الديني مخطئون في تحليلهم لخبرتهم. وبتطبيق مسار الحجة أعلاه على حالة تصوف الطبيعة، يبدو أنه يرى أن المشاعر والأفكار الباذخة التي اختبر نتيجة مواجهاته مع الطبيعة هي أساسا ذات الخبرات التي حاول وردزورث وكثيرون غيره وصفها على أنها خبرات صوفية في مواجهاتهم مع الجمال الطبيعي. هذا مثال مثير على الفصل الراديكالي بين رؤية وخبرة المرتاب الديني ورؤية وخبرة المتفاني والمتصوف الديني. وكثير ممن يعتقدون أنهم مروا بتجارب صوفية في الطبيعة يزعمون أنه ليس بمقدورهم التشكيك في مصداقية خبراتهم؛ ويرد المرتابون بأنهم منغمسون في الأوهام ويخلطون بين الخيال والواقع.

هذا عوز واضح في الارتباط بين خبرات مل بالطبيعة، بصرف النظر عن مدى كونها ملهمة وعلاجية في شفائه من الكآبة، وأوصاف الخبرات الصوفية بالطبيعة. وفي حين أنه لا يرجح أن تحسم مسألة منزلة الخبرات المتعالية أو الصوفية بالطبيعة بأية درجة من اليقين (وبالطبع ليس في هذا المقام)، لا يبدو أن مل قد ثمن بما يكفي خبرات المتعالي التي يدينها بوصفها هراء. إن مذكرات مل عن جولاته على الأقدام توضح ما يوحده ويفتنه بشعراء الطبيعة وما يبعده عنهم. الطبيعة مأتى متعة وبهجة عظيمة؛ إنها تفتنه وتثير فيه مشاعر السكينة والتناغم، وجمالها يرفع روحه المعنوية وهو ترياق للكآبة. غير

أن ومضات الرؤية المتعالية التي تلهم وردزورث غائبة تماما عن تصورات مل (CW 27:455-636).

المسألة العامة لا تحسم بسهولة. غير أنه من المثير أن نتساءل ما إذا كانت التزامات مل النظرية تضعه في موقف لا يحسد عليه حين يجزم برفض التأويل الديني للخبرات الصوفية. في مجال نظرية القيمة، نذكر أنه يؤيد المذهب الكيفي في اللذة حيث تكمن القيمة في خبرات ممتعة، وحيث أنواع بعينها من الخبرات المشبعة أكثر قيمة من غيرها. اختباره لقياس القيمة هو تفضيل الأكفاء الذين هم على دراية بهذه الخبرات المشبعة حين يكونون في موقف يسمح بأن يكونوا قضاة عليمين. وهو يشير إلى العملية التربوية الخاصة بالتطور والتنمية الذاتية للقدرات. ويمثل مل منظور المرتاب دينيا. معياره الخاص لقيمة الخبرات هو أن من هم على دراية كافية بالخبرات هم «أصحاب الحق في إبداء الرأي» أو القادرين على إصدار حكم قيمي، أو هكذا جادل في كلمته في المناظرة دفاعا عن وردزورث. بيد أن أعمال مل لا تشي إطلاقا بأنه اختبر أشكال الوعي الصوفي التي يزعم وردزورث، وكولريدج، وورومانسيون آخرون اختبارها. إن مل يعرض رؤى مفصلة في التربية وتعهد القدرات البشرية، لكنه يستخف بالتربية الروحية. وهو يعتقد أنه مؤهل للحكم والرفض على اعتبار أنها مزاعم لا معنى لها عن واقع وقيمة المقدس، رغم أنه لم يختبر عملية الرعاية الروحية، بما فيها المشاركة في ممارسات من قبيل التأمل والتفكر. هذه هي معضلة المرتاب دينيا. وفي حين أن بعض الخبرات الصوفية والخبرات المقدسة الأخرى قد تختبر عفويا، فإن كثيرا منها، إن لم يكن معظمها، تنشأ عن ذات نوع عمليات التعهد والتطوير التي يوصي بها مل للعقل والشعور. إن المرتابين دينيا يحجمون عن الخوض في ذات الممارسات التي تؤمن في حالات كثيرة التدريب والتعهد اللذين يشكلان خلفية وشروط اختبار المقدس. ومل يعنف روبك على قيامه بشيء مشابه حين ينكر أثر المشاعر القوي.

ثمة توتر راديكالي في رؤى مل في هذه المسألة. لو تأسينا بإجرائه في أنواع أخرى من التعهد، لشعر بأنه من الضروري على الأقل تجريب أو محاولة القيام بممارسة دينية أو روحية قبل أن يقبل أنه أهل للحكم على هذه الخبرات. سوف يكون هذا مثالا على «تجارب الحياة» التي يفضل. غير أنه يصعب على ملتزم بنزعة ريبوية أن يطبق هذا

البرنامج. ورغم أنه لم يشارك بوصفه مرتابا في المؤسسات والجمعيات الدينية ولم يمارس أيا من أساليب الصلاة والتأمل التي استخدمت في الكثير من المواريث الروحية لجعل الطلاب مستجيبين للمقدس، فإنه يشعر بأنه مؤهل للحكم ولرفض مزاعم أولئك الذين مروا بعمليات التطوير هذه لقدراتهم الروحية.

ورغم رفضه للبعد الديني من ارتباط البشري بالطبيعة، فإن حججه على الحفاظ على البيئة الطبيعية لتعزيز الغايات البشرية الحاسمة حجج متميزة، وهي تؤهله لأن يعتبرها نموذجا للمواقف الإنسانية التقدمية إزاء الطبيعة.

قراءات إضافية

Abrams, M.H., *The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition* (Oxford: Oxford University Press. 1953).

Macpherson, C.B., *he Political Theory of Possessive Individualism* (Oxford: Oxford University Press. 1962).

Stephens, Piers H.G., «Plural Pluralisms: Towards a More Liberal Green Political Theory,» in Iain Hampshire-Monk and Jeffrey Stanyer, eds., *Contemporary Political Studies 1996*, vol. 1 (Oxford Political Studies Association of the UK. 1996), 396-80.

Stephens, Piers H.G., «Green Liberalisms: Nature, Agency. And the Good,» *Environmental Politics 10*, no. 3 (2001), 1-22.

Winch, Donald, «Thinking Green, Nineteenth-Century Style: John Stuart Mill and John Ruskin,» in Mark Bevir and Frank Trentmann, eds., Markets in Historical Contexts: *Ideas and Politics in the Modern World* (Cambridge: Cambridge University Press: 2004), 105-28.

منطق، وميتافيزيقا، وإبستمولوجيا مل

رتشارد فمرتون

الفصل ٩

مقدمة وخلفية

من المناسب، من بعض الأوجه، أن نعتبر ميتافيزيقا وإبستمولوجيا مل تتويجا للإمبيريقية البريطانية وتحولا طبيعيا شطر وضعية بداية القرن التاسع عشر المنطقية. غير أني لا أرغب بقول هذا في التقليل من أهمية أعمال مل. إنه يأخذ أفكارا غرسها فلاسفة من أمثال بركلي وهيوم، ويفصل فيها على النحو اللازم، ثم يقوم بتقويمها نقديا. وهذه خطوة حاسمة رغم أن النتيجة غالبا ما تتعين في رفض هذه الرؤى.

وفي كل أعماله، حاول مل بحرص بالغ تشكيل نزعة تأسيسانية راديكالية وبرنامج اختزالي راديكالي بالقدر نفسه يمكّن من توظيف التفكر الاستقرائي في الانتقال من المعرفة غير-الاستدلالية بالظواهر الذاتية إلى عالم الفهم المشترك والعلم. وإذا لم تحظ ميتافيزيقا وإبستمولوجيا مل عند الفلاسفة الحديثين بمنزلة رفيعة في متحف الأعمال العظيمة، فلأنه نادرا ما يكشف عن نوع الأصالة أو الفصاحة التي تميز شخصيات من أمثال ديكارت، وبركلي وهيوم. الحال أنه اعتبر نفسه يؤسس إلى حد كبير يؤسس على أفكار غيره ويعمل على تهذيبها. وقصره الأسس الإبستمولوجية على الظواهر الذهنية (التعديلات التي تطرأ على الذهن) التي ندرك مباشرة هو المحور الذي يتخلل بشكل متسق أعمال الكثيرين من مجايليه وأسلافه المباشرين. وتحليله مفهوم العلية وتوكيده أن الاستقراء وحده القادر على تمكيننا من تجاوز المعطى ظاهراتيا إلى معرفة جديدة حقيقة لم يكونا سوى تفصيلات (متطورة في الغالب) لأفكار طرحها هيوم. وحتى اختزال القضايا التي تصف العالم الفيزيقي إلى قضايا تصف «إمكانات الحس الدائمة»، استبقه إليه بركلي (وإن لم يقم بذلك صراحة ولا بشكل متسق). وحين يكون مل أكثر أصالة، يكون أقل وجاهة. ومثال ذلك أن مصادقته الواضحة على الاستقراء مصدرا حتى للمعرفة التمهيدية بالحقائق الحسابية والرياضية، تنأى به حتى عن أشد الإمبيريقيين ولاء لنزعتهم.

على ذلك، أن تصور مل على أنه شخص معني أساسا بتطوير رؤى آخرين هو أن تقلل إلى حد كبير من إسهاماته في الميتافيزيقا والإبستمولوجيا. ورغم أنه لم يتوقع غالبا الكثير من المشاكل النقدية التي سوف تقلق برامج الوضعيين الاختزالية، فإنه تبنى رؤى الإمبيريقيين البريطانيين على نحو مكّن الآخرين من البدء في رؤية واضحة لبعض العوائق الهائلة التي يلزم هذه الرؤى تخطيها. وهذا الانتقال من مخطط عام لأفكار جديدة وأصيلة مثيرة إلى رؤى فصل فيها بوضوح وأصبحت هشاشتها معروضة للعيان يشكل تطورا غاية في الأهمية في تاريخ الفلسفة. يتوجب أيضا ألا نقلل من أهمية دوره ناقدا لفلسفات الآخرين. مثال ذلك أن كتابه *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* عمل جدير بالإعجاب حقيقة، ليس فقط بوصفه وسيلة طور مل عبرها أفكاره، بل بوصفه اعترافا بفضل نظريات كثيرا ما تكون متطورة قال بها فلاسفة لم يكونوا بسبب الكثير من العوارض التاريخية شخصيات مهيمنة، رغم أن أعمالهم غالبا ما لا تقل تطورا عن أعمال ميتافيزيقيين وإبستمولوجيين معاصرين. أيضا فإن *A System of Logic* ليس مجرد عمل في المنطق، فهو يتفاعل مع منظومة هائلة من المشاكل، بدءا من مسائل تتعلق بأسس المعرفة، وفلسفة اللغة، وميتافيزيقا العلية، وانتهاء بوضع أسس ميتافيزيقية لأحكام القيمة.

الإمبيريقية الراديكالية

يصعب في أحايين كثيرة، وعلى نحو مفاجئ، تحديد المعتقدات المركزية التي تقول بها حركات رئيسة في الفلسفة. ذلك أن الفلاسفة، في النهاية، فردانيون بشكل متطرف، وثمة خلافات أساسية حول مسائل رئيسة تفرق بين فلاسفة ينتمون تاريخيا إلى المعسكر نفسه. والإمبيريقية الراديكالية ليست استثناء لهذه القاعدة؛ فرغم أن بركلي وهيوم ومل يصنفون جميعهم على أنهم إمبيريقيون، فإن لديهم رؤى مختلفة بشكل مهم في طبيعة الذهن، والواقع الفيزيقي، والأحكام الأخلاقية، والتبرير والمعرفة. وإذا كان هناك مذهب يرتبط بشكل أعم بالإمبيريقية، فإنه الرؤية التي تقر أن كل الأفكار نسخ من انطباعات سابقة. كل ما نستطيع أن نفكر فيه، حسب الإمبيريقيين، ناتج عن أفكار وصلت إلينا في شكل «نسخ» من معطيات استقبلت «مباشرة» في الخبرة الحسية.

غير أن هذه الرؤية كما صيغت هنا تعوزها الوجاهة بشكل بيّن، إذ لدينا مثلا أفكار عن الحوريات، وأحادي القرن، والقنطور [كائن نصفه رجل ونصفه فرس]، ولم يحدث أن واجهنا أيا من هذه المخلوقات (أو بتعبير أدق، لم يسبق لنا اختبار مثل هذه الكائنات). غير أن هناك تعديلا سهلا من شأنه أن يجنب الفكرة الأساسية وراء الإمبيريقية هذا الاعتراض. لنا أن نفترض أن فكرة أحادي القرن ليست على وجه التقريب سوى فكرة فرس أبيض مضافة إلى فكرة رأس به قرن. وحدها الأفكار البسيطة صور من انطباعات حسية سابقة، وفي وسع أذهاننا أن توظف الخيال في مزج ومناظرة هذه الأفكار البسيطة بكل السبل المدهشة. وقد «تناظر» أو «تطابق» الأفكار المركبة المشكّلة على هذا النحو وقد لا تناظر ولا تطابق أي شيء اختبره أو سوف يختبره أي شخص.

أن تزعم أن كل الأفكار البسيطة «نسخ» مما سبق أن عرض علينا في الخبرة الحسية شيء، وأن تحدد بدقة ما هو معطى لنا في الخبرة الحسية شيء آخر. لقد أنكر الإمبيريقيون الراديكاليون أن تكون الأشياء أو الخصائص غير العلائقية الفيزيقية معطاة لنا عبر الحواس. وهم يزعمون أننا لا نعي بشكل مباشر سوى إحساسات/ مدركات/ أفكار حسية (فالمصطلحات تختلف من فيلسوف لآخر) عابرة مستقلة عن الذهن. وغالبا ما يسمي فلاسفة القرن العشرين الأشياء المرتهنة بمن يقوم بعملية الإدراك، التي نعيها بشكل مباشر في الخبرة الحسية، بالمعطيات الحسية. وكانت هناك حجج كثيرة على هذا الزعم، كلها خلافية إلى حد كبير. ومن بين أكثرها شيوعا حجة تستند على النسبية الإدراكية. يبدو وجيها أول وهلة على أقل تقدير أن طابع ما نعيه مباشرة في الخبرة الحسية يرتهن سببيا بالشخص المدرك وبمختلف ظروف الإدراك الحسي بقدر ما يرتهن بخصائص تنتمي إلى الشيء الخارجي. الشيء الذي يبدو دائريا لمخلوق لديه عيون مثلنا، قد يبدو بيضاويا لمخلوق لديه عيون من نوع آخر، والشيء الذي يبدو أحمر لك تحت ظروف بعينها (ظروف الإضاءة مثلا)، قد يبدو لك أصفر أو برتقاليا تحت ظروف مختلفة. ويظهر أن ثمة معنى واضحا للقول بأن الشكل البادي للشيء يتغير باستمرار بتغير منظورنا لهذا الشيء. غير أن الأشياء الفيزيقية وخصائصها الموضوعية مستقلة بالتعريف عن الذات المدركة، ويفترض كما أخبرنا هيوم، أن يكون لديها وجود مستقل ومستمر. ما نعيه في الخبرة الحسية مرتهن بالمدرك وعابر، وهذا يحول دون كونه شيئا

فيزيقيا بخصائص يختص بها.

قد يبدو أن وجود «فجوة» بين الظاهر الذاتي والواقع الخارجي زعم بسيط بما يكفي لقبوله، غير أن وجودها يثير مشاكل إبستمولوجية وميتافيزيقية صعبة ـ مشاكل لا تزال إلى يومنا هذا مثار جدل حاد. إذا كانت كل أفكار البسيطة أفكار انطباعات حسية ذاتية، فكيف تأتى لنا تشكيل فكرة الأشياء الفيزيقية أصلا؟ وقد يبدو أن النتيجة المنطقية لهذه الإمبيريقية الراديكالية هي الرؤية التي عبر عنها هيوم بأسلوب شعري في *Treatise of Human Nature*:

> لأنه لا شيء حاضر أمام الذهن سوى المدركات الحسية، ولأن كل الأفكار مشتقة من شيء سبق حضوره في الذهن؛ يستحيل علينا بالقدر نفسه أن نتصور أو نشكل فكرة أي شيء يختلف بشكل محدد عن الأفكار والانطباعات. دعونا نركز اهتمامنا بقدر ما نستطيع خارج أنفسنا: دعونا نلاحق خيالنا إلى آخر حدود الكون؛ لن نتقدم خطوة واحدة نتجاوز بها أنفسنا، ولن نتصور أي نوع من الوجود، سوى هذه الانطباعات، التي ظهرت في هذه البوصلة الضيقة. هذا هو كون الخيال، وليست لدينا أية فكرة عما ينتج هناك. (Hume [1739-40] 1888, 67-8)

والإمبيريقية الراديكالية، بتوكيدها أنه محتم على كل الأفكار المركبة أن تكون تألفت من أفكار بسيطة تشكل نسخا من انطباعات سابقة، إنما تغوي في الظاهر بالارتياب في قابلية فكرة عالم من الأشياء الفيزيقية المستقلة عن المدرك للفهم. وكما سوف نرى، هذه مشكلة عني به مل بشكل مركزي.

وحتى إذا سلمنا بقابلية فكرة الواقع الخارجي للفهم، فإن ذات الإمبيريقية الراديكالية التي قصرت الأفكار البسيطة على أفكار الانطباع الحسي السابقة أثارت مشاكل إبستمولوجية صعبة. عمليا، كل أشياع الإمبيريقية الراديكالية (ومل لم يكن استثناء) كانوا أنصار للتأسيسانية. كل معرفة واعتقاد مبرر يعول في النهاية على «أساس» من الحقائق نعرفها أو نعتقد فيها مباشرة بشكل مبرر، أي دون أي استدلال. إذا فكرت في الأغلبية

الهائلة مما تحسب أنك تعرف أو تعتقد بشكل مبرر، فلن تجد صعوبة في إقناع نفسك أنك لم تحز المعرفة أو الاعتقاد المبرر المعني إلا لأنه كان بمقدورك أن تستدل على نحو مشروع على ما تعتقد من شيء آخر يختلف عما تعرف أو تعتقد بشكل مبرر. لعلك تعتقد أن جورج واشنطن كان أول رئيس للولايات المتحدة. وإذا سألت نفسك عن الكيفية التي عرفت بها هذا، من المرجح أن تطرح دليلا يتعلق باطلاعك على مختلف كتب التاريخ التي بدت جديرة بالثقة، أو برؤيتك النصب التذكارية المعنية، أو بحقيقة أن مدرسك في الثانوية أبلغك بأن جورج واشنطن أول رئيس للولايات المتحدة. وبطبيعة الحال، ليس بمقدور الحقائق المزعومة الأخرى أن تهبك معرفة بهذا الأمر إلا إذا كانت معرفتك بها أو اعتقادك فيها مبررا. المدخلات الرديئة لا تعطي سوى معطيات رديئة. وقد تم التسليم بالمبدأ التالي من قبل الأغلبية الهائلة من علماء الإبستمولوجيا في تاريخ الفلسفة:

> كي تكون مبررا في اعتقاد س عبر استدلالك عليها من ص، يتعين أن يكون اعتقادك في ص مبررا.

غير أن أغلبية أشياع الإمبيريقية الراديكالية، فيما سوف أجادل، قبلوا مبدأ أقوى، لنا أن نسميه «مبدأ التبرير الاستدلالي» (م ب د):

> (م ب د) لا يكون المرء مبررا في اعتقاد س عبر الاستدلال عليها من ص إلا إذا (أ) كان مبررا في الاعتقاد في ص، و(ب) مبررا في الاعتقاد في أن ص ترجح س (حيث ضمان ص صدق س الحد الأعلى لترجح س من قبل ص).

مرة أخرى، قد يبدو التوكيد على البند الثاني بدهيا. إذا زعم شخص ما أن لديه سببا وجيها للاعتقاد في أنك سوف تعمر طويلا، وطرح دليلا على ذلك وجود «خط حياة» طويل في راحة كفك، فلعلك سوف تتحدى زعمه بالحصول على دليل عبر توكيد أنه ليس لديه سبب يحمله على الاعتقاد في وجود رابط بين خط الحياة الطويل والحياة الطويلة.

والبند الأول من (م ب د) مقدمة في حجة كلاسيكية على التأسيسانية تقر التالي:

١. إذا كانت السبيل الوحيدة لمعرفة القضية س أو للاعتقاد فيها بشكل مبرر هو الاستدلال عليها من شيء آخر ص١، فإنه يلزم وفق البند (أ) من (م ب د) أن المرء لا يعرف أو لا يعتقد في س بشكل مبرر إلا إذا كان يعرف أو يعتقد في ص١ بشكل مبرر.

٢. ولكن إذا كانت السبيل الوحيدة للمعرفة أو الاعتقاد المبرر في أية قضية س هو الاستدلال عليها من شيء آخر، فإن معرفة أو الاعتقاد المبرر في ص١ يجب أن يستدل عليه من شيء آخر ص٢، الواجب أن يستدل عليها من شيء آخر، ص٣، الواجب أن يستدل عليها من شيء آخر، ص٤، وهكذا إلى ما لانهاية.

٣. يستحيل على العقل المتناهي أن يكمل المتراجعة اللامتناهية الموصوفة في (٢)، ولذا، إذا كانت السبيل الوحيدة لمعرفة القضية س أو للاعتقاد فيها بشكل مبرر هو الاستدلال، فإنه ليست لدينا معارف ولا اعتقادات مبررة.

٤. من المنافي للعقل افتراض أنه ليست لدينا معارف ولا اعتقادات مبررة (وإلا ما كنا قادرين حتى على الاعتقاد بشكل مبرر حتى في هذا الحكم نفسه).

٥. ووفق كل ذلك، يتعين أن تكون هناك معرفة أو اعتقاد مبرر لا يرتهن بالاستدلال، وأن «تؤسس» كل معرفة واعتقاد مبرر على مثل هذه المعرفة أو الاعتقاد المبرر.

ويسبب (ب) في (م ب د)، ثمة متراجعة أخرى تلوح في الأفق. كي تعتقد بشكل مبرر في س تأسيسا على ص١، لا يكفي أن تعتقد بشكل مبرر في ص١، بل يجب أيضا أن تعتقد بشكل مبرر أن ص١ ترجح س. ولو كانت كل التبريرات استدلالية، لتعين أن يحتاج المرء إلى الاستدلال على أن ص١ ترجح س استنادا على شيء آخر، ف١، سوف يحتاج إلى الاستدلال عليه من ف٢، وهكذا. غير أنه سوف يحتاج أيضا إلى تبرير الاعتقاد في أن ف١ ترجح بالفعل أن ص١ ترجح س، كما يحتاج إلى أن يستدل على ذلك من شيء آخر ق١، سوف يحتاج إلى أن يستدل عليه من ق٢، وهكذا. غير أنه سوف يحتاج أيضا إلى تبرير الاعتقاد في أن ق١ ترجح بالفعل أن ف١ ترجح أن ص١ ترجح

س، كما يحتاج إلى أن يستدل على ذلك من ... وهكذا. وما لم يكن ثمة أساس للمعرفة أو الاعتقاد المبرر، سوف يلزم المرء أن يكمل عددا لامتناهيا من السلاسل الاستدلالية اللامتناهية.

مرة أخرى، أن تزعم وجوب وجود معرفة مباشرة أو تبرير غير-استدلالي شيء، وأن تحدد ما يشكل مثل هذه المعرفة وما يمكن أن يعرف على هذا النحو شيء آخر. وهذا يحيلنا إلى معتقد مركزي آخر في الإمبيريقية الراديكالية. ذات الدراية الشخصية المباشرة التي أمنت محتوى الأفكار البسيطة سوف تشكل مصدر تأمين أسس إبستمولوجية. نحن مبررون بشكل غير-استدلالي في الاعتقاد في وجود ألم، مثلا؛ لأننا نعي بشكل مباشر ودون وساطة ذات الألم «المصدِّق» [بكسر الدال]، أي الذي يجعل معتقدنا صادقا. والسبب الذي جعل الإمبيريقيين يرون أننا لا ندري الأشياء المادية وخصائصها بشكل مباشر هو على وجه الضبط ما جعلهم ينكرون تضمين العالم الفيزيقي في أسس المعرفة. فكرة أننا لا نستدل على أننا نتألم تشكل بدورها، وبشكل وجيه، حقيقة بدهية. حين تضرب ركبتي بمطرقة، فإنني لا أستدل على وجود ألم مبرح من حقيقة أنني أنزف دما وأصرخ بكل أنفاسي. ذلك أن هذه المعرفة أكثر مباشرة من هذا. وهكذا يرغب الأشياع الأكثر راديكالية للإمبيريقية في قصر كل معرفة تأسيسية بالحقائق العارضة على محتويات الذهن الراهنة. وسوف نرى أن مل يتبنى نزعة تأسيسانية أكثر ليبرالية، إلى حد طفيف، تشمل المعرفة المباشرة بالخبرات الماضوية التي تكشف عنها الذاكرة.

الحقائق العارضة حقائق تصف العالم كما تصادف أن يكون. أما الحقائق الضرورية فتصف العالم كما هو محتم أن يكون. ويرغب معظم أشياع التأسيسانية الراديكالية في أن يضمنوا في الأسس على الأقل بعض الحقائق الضرورية البسيطة ـ حقائق الحساب والهندسة البسيطة وبعض الحقائق المفهومية (التحليلية) (مثال أن كل العزاب غير متزوجين، وأن للآباء أبناء، وأن للمربع أربعة أضلاع)، وربما بعض مبادئ الاستدلال (قضايا تتخذ الصورة س تستلزم أو ترجح ص). وغالبا ما يحاول هؤلاء الإمبيريقيون موضعة المصدقات «في الذهن». هكذا يرى هيوم أن الحقائق الضرورية تجعل صادقة عبر «علاقات بين الأفكار». وبموضعة المصدقات في أوضاع ذهنية يحافظ الإمبيريقيون على اتساق تصورهم في الحقائق الضرورية المعروفة تأسيسيا، مع تصورهم في الحقائق

العارضة المعرفة على النحو نفسه. ذلك أن كليهما يتأسس على وعي مباشر بما يحدث ضمن حدود الذهن.

وتضغط مشكلة الارتيابية بسبب أسس الإمبيريقية المتقشفة للمعرفة والاعتقاد المبرر. إن طريق العودة إلى أحكام الفطرة سوف يكون طويلا وملتويا حين نقصر المقدمات الميسرة على حقائق حول محتويات الذهن. وبطبيعة الحال، يرتهن الكثير بما يفترض المرء أنه يعرف فيما يتعلق بالمبادئ التي تجوّز الاستدلال من هذه الأسس. تكون الحجة صحيحة استنباطيا حين تستلزم مقدماتها نتيجتها، أي حيث يستحيل كلية أن تصدق مقدماتها حال بطلان نتيجتها. وحتى أكثر المرتابين تطرفا في تاريخ الفلسفة يسمحون لأنفسهم بمعرفة واستخدام التفكر الاستنباطي سبيلا في تجاوز الأسس الميسرة. وبطبيعة الحال، فإن الصعوبة تكمن في أن هذا لا يقطع بنا شوطا طويلا. ثمة معنى تعد وفقه نتيجة الحجة الصحيحة متضمنة أصلا في وصل مقدماتها، كما أنه ليس في وسع المرء أن يخلص مما يبدو أنه يتذكر إلى حدوث شيء بالفعل باستخدام الاستنباط، ولا أن يخلص من المظهر الذاتي إلى عالم الحقيقة الموضوعية. وفي حين يؤكد بعض المرتابين المتطرفين أن الصورة المشروعة الوحيدة للاستدلال هي التفكر الاستنباطي الصحيح، فإن أغلب أشياع الإمبيريقية الراديكالية يقرون بشرعية بعض أشكال التفكر الاستقرائي على الأقل. والاستقراء التعدادي مرشح واعد لهذا النوع من التفكر.

ويتضمن التفكر الاستنباطي نوعين من النتائج. غير أن كل الحجج الاستقرائية تنتقل من ارتباطات ملاحظة بين خصائص أو أنواع من الحوادث إلى النتائج المعنية. التفكر الاستقرائي الأكثر طموحا هو ذلك الذي ينتقل من حقيقة أن (معظم) السينات الملاحظة تختص بالخاصية خ إلى النتيجة العامة التي تقر أن (معظم) السينات تختص بالخاصية خ. نلحظ عددا متناهيا من المعادن التي سخنت فتمددت، ونستنتج من هذا أن كل المعادن تتمدد بالتسخين. وثمة حجة استقرائية أقل درامية تنتقل من المقدمة التي تصف شيئا ما على أنه يختص بالخاصة س، إلى نتيجة تقر أنه يختص أيضا بالخاصية خ. غير أنه لا واحد من هذه النوعين استنباطي. الديك الرومي الذي يتوقع أن يطعم حين يستدعى قبيل عيد الشكر لا يلبث أن يكتشف أنه ليس هناك ما يضمن استمرار الارتباطات الملاحظة في المستقبل. غير أننا نبدو، مثل الديكة الرومية، مستعدين «للرهان بحياتنا» على توقع

الارتباطات الملاحظة. في كل مرة تشرب جرعة من الماء متوقعا أن يروى ظمؤك بدلا من أن يقضي عليك، تراهن بحياتك على أن ارتباطا ملاحظا سوف يستمر في المستقبل.

ويتضح أن مل يجوّز الاستقراء نهجا مشروعا في بسط المعارف، ويبدو كما سوف نرى أنه يجادل عن أن ما يسمى بالتفكر الاستنباطي مجرد شكل مقنّع من التفكر الاستقرائي، وأن التفكر الرياضي نفسه (خلافا لمزاعم الكثير من أقرانه الإمبيريقيين) استقرائي في أساسه. ولكن بصرف النظر ما إذا كان الاستقراء شكلا مشروعا من التفكر، لا تسهل رؤية كيف يتسنى للمرء أن يقطع شوطا بعيدا عن أسس الإمبيريقيين وشطر أحكام البداهة بالتعويل فحسب على التفكر الاستنباطي والاستقرائي. تحديدا، تصعب رؤية كيف يصل المرء إلى العالم الخارجي. ذلك أن التفكر الاستقرائي لا يمكّن إلا من توقع استمرار الارتباطات الملاحظة. وإذا لم يكن المرء واعيا إلا بإحساساته ومدركاته الحسية، فكيف يتسنى له أن يخط أية ارتباطات بين المدركات الحسية والأشياء الفيزيقية التي يتوجب وصفها في مقدمات حجة استقرائية. وهيوم نفسه الذي جادل عن أن الخيال يقتصر على الإدراك الحسي يلحظ الصعوبة الواضحة في محاولة تلمسنا السبيل إلى العالم الفيزيقي عبر دروب استقرائية:

> النتيجة الوحيدة التي نستطيع اشتقاقها من وجود شيء إلى وجود شيء آخر، إنما نتوصل إليها عبر علاقة العلة والمعلول، التي تثبت وجود ارتباط بينهما، وأن وجود أحدهما يرتهن بالآخر. وفكرة هذه العلاقة مشتقة من خبرة ماضوية، نجد عبرها اقتران كائنين معا، وحضورهما دوما معا في الذهن. وبحسبان أنه لا كينونات حاضرة في الذهن سوى الانطباعات، قد نلحظ اقترانا أو علاقة علة بمعلول بين انطباعات مختلفة، غير أنه تستحيل علينا ملاحظته بين الانطباعات والأشياء، ويستحيل علينا من ثم أن نستنتج من وجود أو من أية خاصية من خصائص الانطباعات وجود أو أية خاصية من خصائص الأشياء، ولا أن نقنع عقولنا في هذا الصدد.
> (Hume (1739-40) 1888, 212)

ورغم أن المشكلة لم تناقش بهذا القدر، يتعين علينا أن نتساءل عن الكيفية التي يتسنى بها للتفكر الاستقرائي أن ينقلنا من الذاكرة البادية إلى معرفة بالماضي. كي نتفكر استقرائيا، يلزمنا أن نعول على مقدمة تربط بين الذاكرة البادية وحوادث ماضوية. بيد أن استخدام هذه المقدمة يتطلب وفق (م ب د) أن يكون لدينا مبرر للاعتقاد فيها. ولكن كيف يتأتى لنا اكتشاف أننا في الماضي، حين بدا أننا نتذكر قيامنا بشيء ما، قد قمنا به فعلا دون تعويل على الذاكرة، ذات الذاكرة التي يفترض إثبات جدارتها بالثقة.

وكما سوف نرى، كان مل يدرك تماما كلتا المشكلتين، وقد حاول جاهدا حلهما، ولكن بسبل مختلفة جذريا. ولعلنا لا نصور الأمر بأقل ما تقتضيه الحقيقة حين نقترح أنه كان يبحث عبر رؤاه في الميتافيزيقا والإبستمولوجيا والمنطق عن طريقة في المصالحة بين أحكام البداهة والاحترام الواجب لحجج هيوم ضدها.

قراءات إضافية

Ayer, A.j., *The Problem of Knowledge* (Edinburgh: Penguin, 1956), chapter 2.

Berkeley, George, *Three Dialogues Between Hylas and Philinous,* ed. Colin M. Turbayne (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1954).

Fumerton, Richard, *Metaphysical and Epistemological Problems of Perception* (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1985), chapter 2.

Wilson, Fred, *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto, 1990, chapter 1.

الفصل ١٠

المنطق والإبستمولوجيا

كما سبق أن لاحظنا في الفصل الأخير، اعتقد مل، مثله مثل معظم أسلافه ومجايليه، أنه يستبين أن شكلا من أشكال التأسيسانية صحيح:

> تعرف الحقائق عندنا بسبيلين: بعضها يدرك مباشرة، وبنفسها، والبعض يدرك عبر وساطة حقائق أخرى. الأولى موضع الحدس، أو الوعي، والأخيرة موضع استدلال. وتشكل الحقائق التي تعرف بالحدس المقدمات الأصلية التي يستدل بها على كل الحقائق الأخرى. ولأن قبولنا النتيجة قائم على صدق المقدمات، ليس في وسعنا إطلاقا أن نصل إلى معرفة عبر التخريج الاستدلالي ما لم يكن هناك شيء يمكن معرفته على نحو سابق لكل تخريج استدلالي. (CW 7:6-7)

ولكونه مكرسا بشكل راسخ في موروث أقرانه الإمبيريقيين، يبدو أن مل يعتقد أنه يتضح ببساطة أن المعطيات التي نعيها مباشرة ودون وساطة هي محتويات الذهن ـ الإحساسات، الأفكار، العواطف، المعتقدات، وما شابه ذلك. والقضايا التي تصف حوادث «الظواهر» حقائق يمكن أن تعرف بسبل غير-استدلالية، وهي تشكل أسس سائر المعارف. وثمة سبيل لا شريك لها في تجاوز معرفة ما يدرك مباشرة إلى معرفة حقائق تصف ما لا يمثل مباشرة أمام الوعي، ألا وهي التخريج الاستقرائي. ولأن هذا الضرب من التفكير يشترط دوما وعيا بارتباطات بين حوادث مختلف الظواهر، اقتنع مل، مثل سلفه هيوم، بأننا لا نستطيع أبدا الوصول إلى أية نتائج تتجاوز بنا مجال الظواهر. غير أن مل، خلافا لهيوم (وأشد قربا من بركلي)، يرى أن بمقدوره المصالحة بين هذه

النتيجة وأحكام الفطرة - إذا فهمنا بشكل مناسب محتوى معتقداتنا اليومية، فسوف نجد أن ثمة معنى لا تشترط علينا وفقه مثل هذه الاعتقادات تجاوز مزاعم مركبة حول نوع الظواهر التي نألف مباشرة. سوف يكون لدينا لاحقا المزيد لقوله حول محاولات مل إعادة تشكيل محتوى الاعتقادات العادية بحيث تكون قابلة للبرهنة الاستقرائية.

قد يبدو أول وهلة أن قدر إثارة وأصالة الحقائق التي يعتبرها مل تأسيسية يظل ضئيلا. غير أننا سرعان ما نكتشف أن الأمثلة التي يضربها مل على الحقائق المعروفة مباشرة لا تشمل فحسب أوصافا لأحوال وعي راهنة، بل تشمل أيضا أوصاف أحوال وعي ماضوية:

> ومن أمثلة الحقائق المعروفة لنا عبر الوعي المباشر، إحساساتنا الجسدية ومشاعرنا الذهنية. إني أعرف مباشرة، ومن معرفتي الخاصة، أنني استثرت بالأمس أو أنني جائع اليوم. (CW 7:7)

وقد نحسب أن مل لم يتوخ الحرص هنا، غير أنه لم يكن يعتقد بالفعل أن معرفة المرء بأحوال وعيه الماضوية عبر الذاكرة معرفة استدلالية - أو لو أنها معرفة استدلالية، فإنه يستبين أنها تشكل استثناء وحيدا لمبدئه القائل: إن كل المعارف الاستدلالية تشترط تخريجا استقرائيا. ونعثر على نقاشه الأشمل للمنزلة الابستمولوجية التي تتنزلها الحقائق الظاهراتية (الحقائق المتعلقة بالخصائص الكيفية للخبرة) التي تعرضها علينا الذاكرة في هامش طويل في كتابه *Examination of Sir William Hamilton's Philosophy* أقتبس منه قوله:

> يستبين أن اعتقادنا في صحة الذاكرة نهائي؛ ليس ثمة مبرر يمكن أن يقدم دفاعا عنها لا يفترض هذا الاعتقاد، كما يفترض أنه مؤسس بشكل جيد. (EWH 209)

وربما ليؤكد لنفسه أنه لا يقول هنا برأي غريب، يزعم مل أن كل أسلافه الذين حاولوا ضمان المعرفة عبر وضعها على أساس يتألف من حقائق عن الحس «مكنوا» أنفسهم

أيضا من المعرفة المؤسسة على تذكر ماضيهم الظاهراتي المباشر (EWH 210n). غير أن الفلسفة مجال لا تأمن فيه كثرة أنصار المذهب صحة هذا المذهب، ويجدر بنا أن نتقصى المسائل المثارة هنا بتفصيل أكثر، كونها تثير قضايا تهدد بتقويض مشروع مل بأسره.

يبدو أن هناك إمكانين لا ثالث لهما. إما أن مل (أ) اعتقد أنه بالمقدور أن يعرف المرء عبر الذاكرة على الأقل بعض الحقائق المتعلقة بالماضي بشكل مباشر ودون وساطة، أو أنه (ب) لاحظ أن ثمة معنى يستدل وفقه ضمنيا على حقائق الماضي من «خبرة» الذاكرة الراهنة، لكنه يرى أن المبدأ غير-الاستنباطي الذي يشرعن هذا الاستدلال معروف مباشرة (عبر الحدس). إذا كانت (أ) صحيحة، فإن مل يتعرض لخطر التضحية بالمعايير الواضحة لتعريف المعرفة التأسيسية؛ أما (ب) فتتعارض ببساطة مع مجمل فحوى النظرية الإبستمولوجية التي لا تسمح إلا للتخريج الاستقرائي بأن يكون أداة إبستمولوجية شرعية في بسط المعارف. دعوني أفصل.

رغم أنه يبدو أحيانا أن مل يتجنب التأمل سبيلا في تحديد ما يمكن معرفته مباشرة وما لا يمكن معرفته على هذا النحو، ثمة فقرات يبدو أنه يماهي فيها بين ما يعرف مباشرة عبر الوعي وما يستحيل الشك فيه أو الاعتقاد فيها بشكل باطل. إنه يلحظ، بطبيعة الحال، أن هناك جدلا كبيرا حول مسائل من قبيل ما إذا كان في وسعنا أن ندرك بشكل مباشر الأشياء الفيزيقية وخصائصها ـ وهذا واحد من المحاور الرئيسة المناقشة فيما يتعلق بفلسفة هملتون. ويقينا أنه لا يعتقد أنه بمقدور المرء أن يحسم المسألة بمجرد إيلاء اهتمام ظاهراتي مكثف للطبيعة (القصدية) التي تميز أحوال الوعي والمعتقدات التي تؤدي إليها. غير أنه معني هنا أساسا بخلط يرجح أن يقلق الفيلسوف الذي أصبح على دراية بمختلف تشكيلات الظواهر المؤلفة من خبرات سابقة إلى حد يحول دون فصله في الذهن ما يتضمن استدلالا عما لا يتضمن استدلالا. اعتبر مثلا توقعك أن شرب ماء بارد سوف يروي عطشك، أو أن اقترابك من النار سوف يجعلك تحس بالدفء. في حين أن مل (وتقريبا كل أسلافه ومجايليه) يعتقد أنه يكاد لا يثار خلاف على أن مثل هذه المعتقدات لا تكون مبررة إلا استدلاليا (انظر الفصل ٩)، فإنه يلحظ أيضا أن المرء لا يكون في الأحوال العادية مدركا لأي استدلال واع من المقدمات الميسرة إلى النتيجة

المعنية. بمعنى ما، التوقعات تلقائية. إنها نتاج تعرّض لا نهاية له لارتباطات خلقت فينا استجابة بوفلوفية [نسبة إلى بوفلوف] للمثير المعني. وقد يذهب بعض الفلاسفة المعاصرون إلى حد اقتراح أن بعض الاستجابات المعنية للمثيرات أصبحت الآن نتاجا للتطور. لقد ولدنا بنزوعات إلى الاستجابة لمختلف المثيرات الحسية باعتقدات بعينها. غير أنه في سياق التبرير، الطابع التلقائي للاعتقاد لا يحسم مسألة ما إذا كان المرء يحتاج إلى معتقد مبرر آخر كي يكون المعتقد المعني مبررا. وإذا كان ذلك كذلك، فهل يصبح بمقدورنا العثور على تبرير تأسيسي حقيقي؟

يبدو أن مل يرى فعلا أننا نستطيع أن نماهي بين ما هو معطى حقيقة (بشكل غير-استدلالي) للوعي وما يستحيل أن نكون مخطئين بخصوصه:

> إن الوعي، بالمعنى الذي يعزوه إليه الفلاسفة عادة، الوعي بمشاعر وعمليات الذهن، غير قابل لأن يشك فيه، تماما كما يزعم مؤلفنا [هاملتون] محقا. (EWH 172)

ويقول أيضا:

> الحقائق التي لا يمكن الشك فيها هي حقائق ما يسميه معظم الفلاسفة بالوعي: حقائق الوعي الباطن؛ «أفعال الذهن وعواطفه.» وما نشعر به، لا نستطيع أن نرتاب في أننا نشعر به. وسوف يستحيل علينا أن نشعر ونعتقد أننا لا نشعر، كما يستحيل علينا ألا نشعر ونعتقد أننا نشعر. ما يقبل الشك، هو الكشف الذي يفترض أن يقوم به الوعي (والذي يعتبره مؤلفنا هو نفسه وعيا) عن الواقع الخارجي (EWH 168) .

في هذه الفقرات، يبدو يقينا أن مل يضمّن أن علامة ما يعرض مباشرة على الوعي (بطريقة تؤمّن لنا معرفة مباشرة غير-استدلالية) هو أنه لا سبيل للشك في وجوده. استحالة الشك لا تعني استحالة الخطأ، ولكن بمقدور المرء، مرة أخرى في هذا السياق

(وفي الموروث الذي يستخدم فيه هذا التعبير)، أن يستدل بشكل وجيه على أن المعطى في الوعي عند مل هو مصدّق القضية التي يمكن أن يعتقد فيها بشكل يقيني. وبطبيعة الحال، فإن موروث المماهاة بين الأسس الحقيقية واليقين يرتبط بشكل شهير بديكارت. لقد حاول ديكارت تحديد أسس آمنة يستطيع أن يشيد عليها نسقا مثاليا للمعرفة. وقد اقترح عدم القابلية للشك معيارا للتضمين في هذه الأسس، كما اقترح أن نطهر الأسس من أي معتقد إذا استطعنا تصور احتياز تبرير له رغم بطلانه. وكما رأينا في الفصل ٩، رفض ديكارت العقلاني، كما رفض كل أشياع الإمبيريقية الراديكالية، أن يكون هناك أي معتقد حول الواقع الفيزيقي تأسيسيا. أفضل دليل يمكن أن نحصل عليه لدعم الزعم بخصوص العالم الفيزيقي هو «شهادة» الحواس حين يفترض أن يكون الشيء المعني ماثلا أمامنا في وضح النهار. ولكن بصرف النظر عن مدى حيوية هذه الإحساسات، يبدو أننا لن نجد صعوبة تذكر في تخيل أن تحدث هذه الإحساسات في سياق حلم أو هلوسة مفعمة بالحيوية. في بعض الأحيان، يبدو أن مل يتبنى الاستحقاقات الديكارتية القوية للمعرفة التأسيسية.

غير أن لنا هنا أن نتساءل عن الكيفية التي يتسنى بها لمل أن يستعيد في أسس المعرفة ماضيه الخبراتي. لقد بذل الفلاسفة جهودا مضنية في تصميم تجارب ذهنية متخيلة تتضمن أوهاما، وهلوسة، وأحلاما، وما شابه ذلك، لإقناعنا بأن الخبرة الحسية لا تشكل إطلاقا مصدرا معصوما عن الخطأ لمعرفتنا بالعالم الخارجي، غير أننا لا نكاد نحتاج إلى بذل جهد يذكر لإقناع حتى أصحاب الذهنيات الأقل تطورا فلسفيا أن الذاكرة البادية، حتى لما يبدو ماضيا قريبا، خطّاءة. صحيح أن هناك استخداما للتعبير «أذكر أن...» يجعل الذاكرة «تصديقية» (حسب استخدام وليامسون (Williamson)... لهذا التعبير). وهناك تعبيرات تصف الأحوال القصدية (الأحوال النفسية المتعلقة بأشياء بعينها) يتضمن استخدامها الصحيح أن ما يتعلق به الحال يحدث بالفعل. هكذا، فإن «أعرف أن س»، «أرى أن س»، «أذكر أن س»، «لاحظت أن س»، وتعبيرات كثيرة أخرى، تتضمن جميعها صدق س - بمعنى أن هذه التعبيرات تستخدم بطريقة «تصديقية». في المقابل، فإن «أخشى أن س»، «آمل أن س»، و«أعتقد أن س»، تستخدم بشكل واضح بحيث يمكن وقوع الحال المعني بصرف النظر عن صدق س - أي أن هذه التعبيرات لا تستخدم

بطريقة «تصديقية». ولذا ثمة يقينا تقريبا استخدام للتعبير «أذكر أن س» لا يصدق وفقه إلا في حال وقوع س. غير أنه يتضح بالقدر نفسه أنه قد يكون لدينا مناظر «غير صدقي» للذاكرة، ما يجعلنا نحتاج إلى تعبير أكثر حيادا يصف الوضع الذي نخلط دوما مع الذاكرة الصحيحة. دعونا نقل إن ش يبدو أنه يتذكر س حين نرغب في جعل السؤال قائما ما إذا كان ما يتذكره س قد حدث بالفعل. ويبدو أنه واضح بالقدر نفسه (خصوصا لكبار السن منا) أنه قد يبدو للمرء أنه يتذكر أن س، بل يبدو بشكل حيوي أنه يتذكر أن س، رغم أنها لم تحدث أبدا. وفق هذا، إذا سمح مل بأن يضمّن في أسس المعرفة الإمبيريقية حقائق عن خبرات المرء الماضوية، فقد سمح أيضا بأن يضمّن في أسس المعرفة معتقدات يعتقد خطأ في صدقها (أي معتقدات لا يضمن مبررها صدق ما يعتقد فيه).

وما أن نسمح في أسس المعرفة بنوع من المعتقدات الخطاءة ـ الاعتقاد في الماضي المستحث من قبل ذاكرة راهنة ـ حتى تصعب رؤية كيف يتسنى الحفاظ على اعتراض مبرر ضد الفلاسفة الذين يزعمون معرفة مباشرة بحقائق بعينها تتعلق بالعالم الفيزيقي، حيث تتعين مناسبة هذه المعرفة في تحقق أوضاع حسية تسبب معتقدات (خطاءة) حول العالم الخارجي. صحيح أن الوضع الحسي قد يتحقق في غياب الشيء الفيزيقي الذي نعتبره سببا له، ولكن الخبرة التذكرية البادية لوضع حسي سابق قد تحدث هي الأخرى رغم غياب الوضع الحسي الذي نعتقد أنه سببها.

ثمة رؤية رائجة في الإبستمولوجيا المعاصرة تعرف بالنزعة الخارجانية. وكثير من أنصار هذه النزعة يفصلون كلية بين فكرة المعتقد المبرر بشكل غير-استدلالي عن فكرة المعتقد الخطاء. مثال ذلك، يقترح نصير النزعة الموثوقية أن المعتقد يكون مبررا بشكل غير-استدلالي حين ينتج بطريقة جديرة بالثقة ويكون «مدخل» عملية إنتاج المعتقد شيئا مغايرا للمعتقد المبرر. لعلنا تطورنا على نحو يجعلنا نستجيب للمؤثرات الحسية أو الذاكرة البادية بمعتقدات حول العالم الخارجي والخبرة الماضوية. وإذا كانت هذه المعتقدات غالبا ما تصدق، فقد نتجت بطريقة جديرة بالثقة. وسوف يعتبر نصير النزعة الموثوقية المتصلب هذه المعتقدات المنتجة على هذا النحو ليس فقط مبررة، بل مبررة بشكل غير-استدلالي. غير أنه وفق الفقرات التي سبق اقتباسها، يصعب تصور أن مل بشير متردد لإبستمولوجيا خارجانية.

وإذا كان تضمين معتقدات حول الماضي في أسس المعرفة يهدد بفتح مسارب لفيض من المزاعم الزائفة بالمعرفة المباشرة، فإن البديل (ب) الذي ناقشناه أعلاه يهدد بفتح مسارب لفيض من مبادئ تفكر غير-استنباطية وغير مرغوب فيها تتجاوز بكثير مبدأ الاستقراء الذي يعلي مل من شأنه. وبطبيعة الحال فإن مل محق، ضمن إطار التأسيسانية التقليدي، في اقتراح أنه لا براح للاستدلال على نتيجة تقر أن الذاكرة جديرة بوجه عام بالثقة.[1] ذلك أنه يتعين على أية حجة من هذا القبيل أن تركن إلى الشواهد، وما أن تمر لحظة حتى «تضيع» الشواهد في الماضي، وسوف تتضمن «استعادته» من ثم تعويلا على الذاكرة. ويستبين بوجه خاص أن التبرير الاستقرائي لجدارة الذاكرة بالثقة لن يكفي. ذلك لأنه من ماهية التخريج الاستقرائي أن يصل مستخدمه إلى نتيحة مؤسسة على ارتباطات ملاحظة ماضوية بين الظواهر. غير أنه لا سبيل لتجنب التعويل على الذاكرة في سياق الحصول على ارتباطات ماضوية.

ويعزى إلى مل الفضل الأكبر في ملاحظة صعوبة المشكلة وعدم التستر عليها.[2] غير أن فهم أن المرء يواجه مشكلة شيء، والنجاح في الحصول على حل يتسق مع النسق الفلسفي الذي يدافع عنه شيء آخر. وفي النهاية يبدو أن مل قد رضي بالجدل عن أنه لا خيار أمامنا سوى التسليم بأن الذاكرة تمنحنا معرفة عن الماضي. نحتاج لافتراض هذا من أجل أن تكون لدينا أية فرصة في معرفة أي شيء يتجاوز محتويات أذهاننا العابرة. غير أن المرتابين لا يعبأون بركون الفيلسوف المؤسي إلى ما نحتاج إليه للحصول على المعرفة التي نرغب في الحصول عليها. لقد احتاج ديكارت إلى معرفة بإله لا يخدع، ولعل بركلي قد احتاج إلى إله يحافظ على عالم لا تدركه عقول متناهية، فيما احتاج مل إلى معرفة بالخبرات الماضوية. ولكن ما علاقة الحاجة الفلسفية بما المرء مؤهل فلسفيا للزعم به؟ إن مل يدرك تماما أن هناك الكثير من الفلاسفة المقتنعين بأن محاولته استعادة المعرفة بالعالم الخارجي عبر تطبيق استقراءات على الظواهر الخبراتية محاولة فاشلة هي نفسها. وإذا خلص إلى أنه فشل على هذا النحو، فهل تراه سوف يمنح لنفسه أيضا

(١) وكما سوف نرى لاحقا، فيما يتعلق بتبرير مل الاستقرائي للاستقراء، ثمة مقاربات يتبناها أشياع بعينهم للخارجانية لمعرفة عمليات تشكيل المعتقدات تسمح بالفعل باستخدام العملية موضع التقصي في تبرير جدارتها بالثقة.

(٢) لا يسري الأمر نفسه على الكثير من أسلاف مل ومجايليه. وغالبا ما يبدو أنهم لم يلاحظوا خطر الارتيابية فيما يتعلق بالماضي، أو أنهم لاحظوه وآثروا تجاهله.

المبادئ الإبستمولوجية التي يحتاج لتحويل المعتقدات في الأشياء المادية والمستحثة بأوضاع حسية إلى معرفة.

مل في معرفة العالم الخارجي

حتى إذا منح المرء نفسه منفذا لا يثير أية مشاكل للخبرة الماضوية، تظل النظريات الإبستمولوجية المقصورة على الأسس التي يعتد بها مل تواجه صعوبات كأداء في ضمان المعرفة أو حتى الاعتقاد المبرر في العالم الفيزيقي. فكيف ينقذ مل الاعتقاد المبرر في العالم الفيزيقي من أساس متقشف لا يتألف إلا من معرفة بأوضاع راهنة وماضوية، ورؤية في الاستدلال لا تعترف إلا بالاستقراء وسيلة لإسقاط ارتباطات ماضوية ضمن الظواهر على المستقبل. كيف يحل مشكلة هيوم. نذكر من الفصل ٩ أن هيوم يرى أنه إذا كان ما نعرفه مباشرة حقائق عن إدراكات حسية، فإننا لا نستطيع استخدام الاستقراء إلا في تشكيل تنبؤات حول هذه مثل هذه الإدراكات. وفي حين نستطيع إقامة ارتباطات بين الإحساسات والإحساسات، فإننا لا نستطيع إقامتها بين الإحساسات وأي شيء يغايرها.

يتعين الحل، حسب مل، في أن نفهم بوضوح محتوى المعتقدات الخاصة بالعالم الفيزيقي. ويتوجب أن تفهم هذه المعتقدات على أنها معتقدات في «إمكان الإحساسات الدائم». لقد رغب بعض أشياع النزعة الواقعية الممثلين الأقدمين في تفسير كيفيات الأشياء الثانوية على أنها ليست «في» الأشياء إلا من حيث كونها قوى تثير إحساسات بعينها في ظروف بعينها. وكمثال وجيه، قد يفترض المرء أن حموضة الليمون ليست «في» الليمون إلا بوصفها قوة الليمون في استثارة الإحساس بالحموضة المألوف عند الناس العاديين. الإحجام عن وضع الحموضة «هناك في الخارج» في الليمون إنما يتعلق بملاحظة أن الطريقة التي يكون بها مذاق الشيء ترتهن بشكل واضح بالشخص الذي يتذوقه. وتماما كما يجادل البعض عن أن الجمال في عين الرائي، يجادل كثير من معاصري مل عن أن حموضة الليمون إنما تكمن في حليمات لسان المتذوق. ولكن ما أن يلج المرء هذا الدرب حتى يصعب عليه التوقف. ذلك أن اللون البادي يرتهن بالقدر نفسه بالذات المدركة وظروف الإدراك. الفنانون حساسون بشكل خاص لتغيرات اللون

البادي التي تطرأ بسبب تغيرات الضوء التدريجية أثناء مرور ساعات النهار. وكل من يرتدي نظارات شمسية يلحظ أن ما تبدو عليه الأشياء الملونة يتوقف إلى حد كبير على الوسط الذي يمر به الضوء. الراهن أننا لو نظرنا إلى شيء ملون باستخدام مكبرات هائلة فإن اللون إما يختفي تماما أو يتغير بشكل كبير. وهكذا فإن حال اللون لا يختلف غالبا عن حال المذاق. وفي وسع المرء أن يرى كيف أن الشكل لن يختلف هو الآخر إذا كان إحجامنا عن المصادرة على واقع يناظر المظهر دالة على ملاحظتنا أن المظهر يتوقف بشكل واضح على الذات المدركة وعلى ظروف الإدراك. ومل، مثل بركلي وهيوم قبله، يعتقد أنه ليست هناك طريقة مبررة في فصل الكيفيات الثانوية عما يسمى بالكيفيات الأولية (التي لا توجد فحسب في عالم الظاهر الذاتي، بل توجد أيضا في الشيء). ويتعين حل مل في اختزال كل المزاعم الخاصة بالعالم الفيزيقي إلى مزاعم حول وجود قوى مستديمة تؤثر في الكائنات الحساسية بسبل بعينها تحت ظروف بعينها. الأشياء الفيزيقية، فيما يرى، هي إمكانات الحس الدائمة. وكما سوف نرى ببعض التفصيل في الفصل التالي، تقبل رؤية مل تأويلات عديدة مختلفة. غير أنني أكتفي الآن بملاحظة أن صحة حل مل لمشاكل الإدراك الحسي الإبستمولوجية تتوقف على صحة تصوره لما نعنيه حين نصف العالم الفيزيقي، وسوف نتقصى ونقوّم هذا التحليل ببعض التفصيل في الفصل التالي.

مل في معرفة الحقائق «الضرورية»

ولأنه لم يكن راضيا عن محاولات إثبات أن الارتباطات الملاحظة بين الظواهر تسمح للمرء بأن يثبت استقرائيا حقائق عن العالم الفيزيقي، يبدو على نحو سيئ السمعة أن مل يزعم أن الاستقراء مصدر حتى المعرفة العامة بأكثر مبادئ الحساب والهندسة أساسية. ولأنه يرتاب دوما في المزاعم بالمعرفة عبر «الحدس»، فإنه يجادل عن أننا نخلص إلى نتائج من قبيل «لا فضاء يمكن حصره بين خطين مستقيمين» استقرائيا (CW 7:231). بعد فحص أزواج لا حد لعددها من الخطوط المستقيمة، واكتشاف أنه لا زوجين منها يحصران فضاء، نصل إلى النتيجة التي تقر أنه لا فضاء يمكن حصره بين خطين مستقيمين. وبذا فإن هذا الاستدلال لا يختلف من حيث المبدأ عن الاستدلال

من ملاحظة ما يحدث لقطع فردية من المعدن حال تسخينها إلى النتيجة التي تقر أن كل المعادن تتمدد بالتسخين[٣].

ويدرك مل جيدا أن موقفه من هذه المسألة سوف يرفض من قبل معظم الفلاسفة، غير أن الفضل، ثانية، يعزى إليه في أنه عنى بحرص بالاعتراضات وحاول الرد عليها. ويركز أول هذه الاعتراضات على الملاحظة الوجيهة التي تقول بوجود فرق حاسم بين اكتشاف الحقائق الحسابية والهندسية الأساسية، واكتشاف التواترات الإمبيريقية. قد نعرف الأولى دون تعويل على الخبرة الحسية، بالاقتصار فحسب على التجارب الذهنية. أما الثانية فلا تعرف إلا عبر هذه الخبرة. ليس في وسعنا أن نكتشف أن الحجر الذي يرمى في الماء يغوص فيه، فيما يسلم مل، بمجرد التفكير في الحجر والماء (CW 7:233). غير أننا نستطيع أن نكتشف أن ٢ + ٢ = ٤ أو أن المثلث متساوي الأضلاع متساوي الزوايا، بمجرد التفكير في موضوعات هذه المزاعم.

غير أن مل يرى أن هذا الاعتراض يحيد عن بيت القصيد، رغم أنه يشير إلى فرق حاسم بين نوع الشاهد الاستقرائي المتوفر لدعم الحقائق «الضرورية» ونوع الشاهد الاستقرائي المتوفر لدعم الحقائق الإمبيريقية، حيث الاستدلال في الحالين يظل استقرائيا. إننا لا نحتاج إلى تجاوز حدود عقولنا كي نكتشف مبادئ الهندسة لأن الصور الذهنية التي نقوم في هذه الحالة بتشكيلها تجسد ذات الخصائص التي نحاول الربط بينها في مقدمات حجتنا الاستقرائية. الصور الذهنية للخط المستقيم تشمل خطوطا مستقيمة واقعية في حين أن الصور الذهنية لأحجار في الماء لا تشمل أحجارا ولا مياهًا. والتمييز بين ما يسمى بالمعرفة القبلية بالتعميمات والمعرفة البعدية بالتعميمات ليس سوى تمييز بين تعميمات استقرائية تعالج ارتباطات بين ظواهر يمكن أن تحدث في الذهن وتعميمات استقرائية تعالج ارتباطات بين ظواهر توجد خارج الذهني (في صورة إمكانات حس مستديمة).

ولكن، حتى لو تسنى الرد على الاعتراض المبدئي على هذا النحو، فإنه سرعان ما يعزز بالشكوى من أن تصور مل في الاستدلال المعني يفشل في التمييز بين التعميمات

---

(٣) وكما سوف نرى في الجزء التالي، قد يكون من المضلل أن نصف نتيجة الحجة الاستقرائية بأنها تعميم. بمعنى ما يتوجب علينا توضيحه، يبدو أن مل يعتقد أن كل استدلال ينتقل من العيني إلى العيني.

التي تصدق ضرورة، ونعرف أنها صادقة ضرورية، والتعميمات التي يتصادف فحسب أن تكون صادقة (CW 7:236-8). إننا لا نعرف فحسب أنه لا فضاء يمكن حصره بين خطين مستقيمين، لكننا نعرف أيضا أنه يستحيل على أي خطين مستقيمين أن يحصرا فضاء. قد نعرف وفق شاهد استقرائي أن المعادن تتمدد بالتسخين، غير أنه لا ريب أن ثمة معنى واضحا نلحظ وفقه أن هذا التعميم ليس صادقا ضرورة. ومهما كان عدد قطع المعادن التي نسخن ونلحظ أنها تتمدد، فإننا نفهم بوضوح أنه يمكن دائما، وإن لم يكن مرجحا، أن تنكمش أو تختفي قطعة المعدن التالية بعد تسخينها. ولكن، إذا أثبتنا استقرائيا التعميمات التي نعتبرها صادقة ضرورة والتعميمات التي نعتبرها صادقة عرضا، فما الذي يفسر رؤيتنا المختلفة جذريا في طبيعة هذين النوعين من الحقائق؟

لا ريب أن هذا الاعتراض قادر في النهاية على تقويض موقف مل. وهو يحاول الرد عليه، لكنه تصعب رؤية كيف يمكن لهذا الرد أن يكون مقنعا بداهة. إنه يبدأ رده بالجدل عن أن المزاعم بضرورة الحقائق ليست سوى مزاعم عما يمكن تصوره وما لا يمكن تصوره. أن تقر أن حقيقة أن لا فضاء يمكن حصره بين خطين مستقيمين صادقة ضرورة هو أن تزعم أننا لا نستطيع تصور خطين مستقيمين يحصران فضاء. غير أن عجزنا عن تصور نفي ما يوصف بأنه حقيقة ضرورية، فيما يبدو أن مل يرى، راجع إلى حقيقة أننا لاحظنا استمرار الارتباطات الثابتة المعنية التي تدل على مثل هذه الحقائق منذ لحظات وعينا المبكرة. حتى خيالنا لم يسبق له أن تصور أي شيء سوى خطين مستقيمين يفشلان في حصر فضاء. غير أن مثل هذا الرد يبدو مجانبا للصواب. لقد اختبرنا آثار مجال جاذبية الأرض منذ لحظات وعينا المبكرة، لكننا لا نجد صعوبة في تصور جسم لا يسقط إلى الأرض حال تحرره. في المقابل، حتى لو كانت كل أزواج الخطوط (الخارجية والداخلية) التي فحصنا قد فشلت في حصر أي فضاء، فإننا لا نستطيع تصور خطين مستقيمين يحصران فضاء. إن نقاد مل لا يزعمون أن بطلان الحقائق الضرورية غير قابل للتصور بمعنى أنه يستحيل أو يصعب علينا سببيا تصور عالم تبطل فيه، بل يزعمون أنه يستحيل علينا بمعنى أقوى تصور عالم تبطل فيه. نحن لا نستطيع تصور خطين مستقيمين يحصران فضاء؛ لأن طبيعة الخطوط المستقيمة تحول دون هذا الإمكان. ولا يبدو أن هناك شاهدا استقرائيا يتعلق بإثبات هذه النتيجة.

ورغم أن مل قد اشتهر بزعمه أن ما يسمى بالحقائق الضرورية لا تعرف إلا عبر الاستدلال الاستقرائي، يجدر أن نلحظ أن نقاشه اللاحق للمسألة في *A System of Logic*، يثير على أقل تقدير بعض الشبهات. في هذا النقاش الأخير للاستدلال الاستقرائي، يعرّف مل نوعا من الاستدلال يوصف بشكل غير مناسب بأنه استقرائي ويضرب مثالا الطريقة التي نستنتج بها بعد النظر في مثلث مفرد أن لكل مثلث ثلاث زوايا مجموعها ١٨٠ درجة. وهو يقترح أنه من الأفضل أن يوصف هذا بأنه استقراء «بفضل تكافؤ الأسباب» (CW 7:290). وبعد ذلك بقليل يعتبر اكتشاف نيوتن لمبرهنة المعادلة ذات الحدين قبليا. غير أن هذه المزاعم تتضارب بوضوح مع التوكيد السابق المتحمس وغير المتحفظ على الاستدلال الاستقرائي مصدرا وحيدا للمعرفة المتوفر لاكتشاف الحقائق الرياضية.

«اختزال» مل التخريج الاستنباطي إلى تخريج استقرائي

لم تعد قيمة عمل مل *A System of Logic* في المنطق بقيمته في الميتافيزيقا والإبستمولوجيا. وقد أكمل منطق المحاميل تصنيفات مل لأنواع الحجج التي عفى عنها الزمن. على ذلك، فإنه يشتمل على الكثير من المقترحات المثيرة. أكثرها إثارة للدهشة مقترح مؤداه أن كل التخريجات [أو الاستدلالات] الحقيقية تخريجات استقرائية. أكثر من ذلك، يبدو أن مل يعتقد أن كل الاستدلالات الاستقرائية استدلالات من عينيات على عينيات (CW 7:193). حين نستنتج أن كل المعادن تتمدد بالتسخين بعد ملاحظة قطع فردية من النحاس تتمدد بعد تسخينها، فإن النتيجة الكلية إنما تعبر عن طريقتها في إقرار حقيقة أن أي معدن بعينه نقوم بتسخينه في المرة المقبلة سوف يتمدد. وبطبيعة الحال، لا يلزم أن يصوغ المرء المبدأ بوضوح كي يرى أنه يخاطر بأن يكون مجرد مبدأ لفظي. ذلك أن المرء لا يتجنب النتيجة الكلية بالتفكر في النتيجة التي شرعنها الشاهد الاستقرائي على أنها حول كل قطع النحاس العينية غير المفحوصة والمستقبلية التي سبق تسخينها. وثمة سبب وجيه للاعتقاد أن مل يرى أن التعميمات الكلية نفسها مجرد أوصال قضايا عينية. التعميم كل إنسان فان يتكافأ مع زيد إنسان وفان، وعمرو إنسان وفان، و... . وهكذا إلى أن نكمل تسمية كل البشر. وبطبيعة الحال، فإن حقيقة أنه تلزمنا

إضافة هذا الجزء الأخير، حيث ترد كلمة «كل» بخط مائل، إنما تشي بالسبب الذي يحتم فشل الترجمة المقترحة (بوصفها تحليلا للمعنى). ومهما يكن من أمر، إذا اعتقد مل أن القضايا الكلية هي نفسها أوصال قضايا عينية، فإن زعمه بأن كل الاستدلالات تنتقل من عينيات إلى عينيات يصبح مباشرة أقل غموضا.

وإذا كان زعم مل أن التخريج الاستقرائي ينتقل بنا دوما من عينيات إلى عينيات هو نفسه مضلل في أفضل الأحوال، فإن مبدأه الآخر، أن التخريج القياسي ليس استدلالا إطلاقا، أكثر مدعاة للإرباك. حين نخلص إلى أن زيدا فان تأسيسا على مقدمات تقر أن كل إنسان فان وزيد إنسان، يبدو بوضوح أننا نقوم باستدلال استنباطي (وليس استقرائيا) حقيقي. غير أن مل يحاول إقناعنا بأن القضية الكلية في هذا القياس مذكرة بأن لديك، أقله كان لديك، مجموعة من القضايا العينية تمكنك من أن تستنتج استقرائيا أن زيدا فان. النتيجة المتعلقة بزيد نتيجة مؤسسة على «حقائق منسية» عن وفاة أناس بعينهم (CW 7:193).

وإذا اعتبرنا هذا حرفيا محاولة لاختزال الاستدلال الاستنباطي إلى استدلال استقرائي، فإنه يبدو مخطئا. ثمة علاقة استلزام بين مقدمات القياس ونتيجته نستطيع أن «نراها» واستخدامها في اشتقاق مختلف النتائج من الزعم الكلي. الحجج الصحيحة استنباطيا ليست مجرد حجج استقرائية مقنّعة. ولعل مل لا يحاول حقيقة إقرار زعم في المنطق. والأفضل أن نفسر انشغاله على أنه انشغال بالإبستمولوجيا. إذا عرف المرء شيئا عن موت زيد، فيما يجادل مل، لا حجة تصف مقدماتها حقائق كلية عن فناء الإنسان سوف تأسر بنية الشاهد الذي يؤسس عليه المرء نتيجته. مبرر المرء للاعتقاد في نتيجة حجة تأسيسا على مقدمات لا يكون إطلاقا أفضل من مبرره للاعتقاد في المقدمات، والمهمة الإبستمولوجية إنما تتعين في تحديد بنية الشاهد الذي يركن إليه المرء في الوصول إلى النتيجة. إذا كان محقا، فإن شاهده على الاعتقاد في أن كل إنسان فان هو نفسه ملاحظات لارتباطات بين أفراد عينيين من البشر وحقيقة أن المنية وافتهم في النهاية. ومعرفة هذه العينيات تسمح للمرء بمعنى ما اشتقاق القضية الكلية أن كل إنسان فان. ولكن إذا كان زعم مل السابق صحيحا أيضا، فإن النتيجة الكلية المتوسطة مجرد طريقة في تذكير أنفسنا بأنه مهما كانت النتيجة العينية التي سوف نشتق في المرة التالية بخصوص فناء إنسان بعينه،

فإنها سوف تكون مدعومة استقرائيا. نستطيع الآن أن نرى كيف يمكن لمل أن يجادل عن أن عرض الاستدلال المعني على أنه حجة استقرائية، تنتقل مباشرة من ملاحظة أناس يموتون إلى النتيجة الخاصة بموت زيد، سوف يجعله أشد وضوحا. فضلا عن ذلك، لو كانت رؤى مل التي ناقشنا في الفقرات السابقة صحيحة (لكنها ليست كذلك)، ولم يكن ثمة سبيل لمعرفة أية حقيقة عامة إلا عبر الاستدلال الاستقرائي، فإن إعادة تشكيل الاستدلال هذه، على أنه ينتقل استقرائيا من شاهد يصف ارتباطات بين عينيات بعينها إلى نتائج تتوقع هذه الارتباطات في حالة عينيات جديدة، سوف تبدو جد وجيهة.

مل في أساس التخريج الاستقرائي

ناقشنا ببعض التفصيل الدور الأساسي الذي يقوم به التخريج الاستقرائي في إبستمولوجيا مل. وكما رأينا، مهجوس بتشكيل كل استدلال على أنه استدلال استقرائي ضمني. ولكن لماذا يتوجب علينا أن نفترض أن مقدمات الحجة الاستقرائية تجعل نتيجتها محتملة؟ لماذا نفترض أن مجرد اكتشافنا أن س متبوعة دوما بـ ص، يجعل من المرجح أن السين التالية سوف تكون صادا؟ إن مل يدرك تماما أهمية هذا السؤال، غير أنه لا يسهل استخراج دلالة مقنعة من إجابته (إجاباته).

ظاهريا، يبدو أن مل يعرض الاقتراح الصريح، والمخالف للبداهة، أننا مبررون في التعويل على الاستقراء عبر إثبات أن الاستقراء استقرائيا جدير بالثقة. غير أنه يبدأ بداية سيئة عبر التعبير عن هذا الأمر في شكل افتراض أو مبدأ يشترطه الاستدلال الاستقرائي. يزعم مل أنه أنى ما استدللنا استقرائيا، افترضنا أن المستقبل يشبه الماضي في الأوجه المعنية، أو أن الطبيعة منتظمة من حيث الأوجه المعنية (CW 7:306-7). الحال أنه يبدو أنه يقترح في إحدى المناسبات أننا إذا اعتبرنا هذا الافتراض مقدمة ضمنية، نستطيع أن نحول الحجج الاستقرائية إلى حجج استنباطية صحيحة. وبدلا من الاستدلال من ملاحظات حول السينات التي كانت صادات على نتيحة تقر أن سين التالية سوف تكون صادا، نستطيع أن نصرح بالمقدمة أنه إذا كانت السينات الملاحظة كلها صادات، فإن هذا يشير إلى وجود انتظام في الطبيعة فيما يتعلق بالسينات والصادات. وهذه المقدمة صحبة ملاحظتنا للسينات التي هي أيضا صادات سوف تسمح لنا باستنباط أن السين

التالية سوف تكون صادا.

ونذكر من الجزء السابق أن مل يعتقد أننا نخطئ حين نعتقد أننا نستطيع حقيقة أن نحدث تقدما في معارفنا عبر أي نوع من الاستدلال القياسي، ولذا فإنه لا غرو في أنه يوضح لاحقا (CW 7:527) أن المرء لا يحقق أية غاية عبر محاولة تحويل الحجج الاستقرائية إلى قياسات صحيحة استنباطيا. لن تقوم المقدمة الكلية بأية وظيفة إبستيمية - فالحجة بجودة الاستدلال من كون السينات الملاحظة صادات إلى نتائج عينية عن كون سينات لم تسبق ملاحظتها صادات.

ويتعقد مجمل النقاش بحقيقة أن مل يخلط أحيانا فيما يبدو بين السؤال عن كيفية تبرير اعتقادنا في شرعية الاستدلال الاستقرائي والسؤال المختلف عن كيفية تبرير اعتقادنا في قانون السببية، المبدأ الذي يقر أن كل شيء يحدث إنما يحدث لسبب، حيث تفهم السببية وفق تصور هيوم (اقتران ثابت). المبدأ القائل إن الكون حتمي قضية عارضة يمكن اعتبارها هي نفسها وعلى نحو وجيه نتيجة حجة استقرائية. ويبدو أن مناهج مل الشهيرة لاكتشاف ارتباطات سببية تفترض أحيانا مبدأ الحتمية. مثال ذلك، إذا اكتشفنا أن العامل المشترك الوحيد بين حوادث سبقت حادثة من النوع ب هو حادثة من النوع أ، فسوف نستطيع أن نشتق من المبدأ القائل إن لكل حادثة سببا ومن نظرية في السببية تقول بالانتظام الصرف، أن أ سبب ب. غير أن قوة هذا الاستدلال لا تتجاوز قوة النتيجة القائلة إن لكل شيء سببا. ويؤول مل الاستدلال الاستقرائي الذي يعزز قانون السببية على أنه حجة مباشرة نسبيا، وإن أعوزتها الوجاهة في النهاية، تستند على الحالات الناجحة. فبفحص دقيق لنوع من الظواهر تلو الآخر، فيما يجادل، نجد المرة تلو الأخرى (عبر الاستقراء) أننا نستطيع إدراج الظاهرة تحت قوانين كلية. إننا نقوم فحسب بإسقاط هذا النجاح على الحالات التي لم نفحص بعد، أو لم نفحصها بالدقة اللازمة، كي نعثر على التواترات التي لا استثناء لها. ومن المثير أن نخمن موقف مل من رد فعل معظم الفيزيائيين المعاصرين المتفائل نسبيا إزاء النتيجة التي تقول بوجود لاتحددية أساسية على المستوى الكمومي.

وأيا كان تقويمنا لزعم مل أن مبدأ الحتمية مدلل عليه استقرائيا، نظل دون إجابة عن كيفية إثبات شرعية التخريج الاستقرائي. الحقيقة المعنية التي نحتاج إلى معرفتها هي

أن مقدمات الحجة الاستقرائية ترجح بالفعل نتيجتها. ولكن كيف يتسنى لنا استخدام الاستقراء في التدليل على هذه القضية؟ من المغري أن نقترح أن نقاش مل لهذه المسألة يرهص بطريقة مربكة بمجادلات في الإبستمولوجيا جرت بين أشياع معاصرين للنزعتين الخارجانية والداخلانية. يجادل أشياع النزعة الأولى، أنصار النزعة الموثوقية مثلا، أن نهج تشكيل المعتقدات ينتج معتقدات مبررة إذا كانت عملية تشكيل المعتقدات، كواقعة عارضة، جديرة بالثقة حين يتعلق الأمر بإنتاج معتقدات صادقة (شرطيا، إذا كانت عملية تشكيل المعتقدات ترتهن بالمعتقدات، أي تأخذ المعتقدات مدخلا، وبشكل غير مشروط، إذا كانت عملية تشكيل المعتقدات مستقلة عن المعتقدات، أي تأخذ كمدخل لها مثيرات مغايرة للمعتقدات).[٤]

وقد سبق لي أن جادلت في موضع آخر[٥] عن أنه إذا قبلنا شيئا من قبيل التصور الموثوقي للمعتقد المبرر، لا اعتراض من حيث المبدأ على استخدام عملية تشكيل معتقدات جديرة بالثقة من أجل اكتشاف أن هذه العملية نفسها جديرة حقا بالثقة. إذا كان التخريج الاستقرائي جديرا بوجه عام بالثقة، فإن معتقدات مخرجاته مبررة. وإذا رغب المرء في معرفة ما إذا كان التخريج الاستقرائي جديرا بالثقة، فبمقدوره ببساطة أن يتذكر (على افتراض أن الذاكرة جديرة بالثقة) استخداماته الماضوية الناجحة كي يخلص إلى أن الاستقراء جدير بالثقة. وبطبيعة الحال فإن هذا الاقتراح قد يبدو لشخص مثل هيوم هزليا. ويظهر على نحو مؤس أن فكرة أنه في وسع المرء أن يستخدم نهجا استدلاليا في التحقق مما إذا كان هذا النهج جديرا بالثقة تصادر على المطلوب. غير أن هيوم لم يكن يتبنى نزعة خارجانية بخصوص التبرير. إنه يريد منفذا مباشرا إلى شرعية الاستدلال الاستقرائي، وفي غياب هذا المنفذ فإنه مقتنع بأننا لا نستطيع أن نستوفي استحقاقات العقل الفلسفية فيما يتعلق بتأسيس تعويلنا على الاستقراء بشكل مناسب.

ولسبب ما لم يبد أن مل تقلقه فكرة عدم وجود بديل حيوي لاستخدام الاستدلال الاستقرائي في إثبات شرعيته. ولم يكن في وسعه طرح ملكة «حدس» تتعين وظيفتها في

(٤) لعل أفضل وأوضح صياغة لمثل هذه الرؤية هي صياغة جودمان (Goodman 1979). ورغم أنه يتناول تنويعات مختلفة بشكل مهم من المبدأ الأصلي، أعتقد أنه من المنصف أن نقول إن جودمان يعود في النهاية إلى لب الرؤى المدافع عنها في هذه الدراسة الكلاسيكية (أقله نسبة إلى مفهوم أساسي واحد في التبرير).

(٥) يتخلل هذا المحور معظم (Fumerton 1995)، غير أني طورته بشكل أدق في الفصل ٦.

تمكيننا من رؤية أن الاستدلال الاستقرائي جدير بالثقة. ولعله لا عجب في أن الفيلسوف الذي لم يستطع إقناع نفسه بأننا نستطيع أن نرى في ضوء العقل أن ٢ + ٢ = ٤، لن يستطيع إقناعها بأننا نستطيع أن «نرى» صدق مبدأ الاستقراء الأكثر تعقيدا. ولكن إذا كان هناك من يتحسس تهمة المصادرة على المطلوب في استخدام الاستقراء في تأسيس الاستقراء، فأحرى أن يكون هذا الشخص هو مل. ذلك أن مثل هذه التهمة تكمن في صميم شكواه من أن الاستدلال القياسي أبعد ما يكون عن أن يعتبر أسلوبا (لا يصادر على المطلوب) في بسط معارفنا. في النهاية، لعل مبلغ ما نستطيع القيام به هو أن نخمن أن واحدا من الشخصيات المحورية في نهاية القرن التاسع عشر سوف يكون أكثر شعورا بالرضا في صحبة إبستمولوجي نهاية القرن العشرين، الذين أحدثوا، عبر تحليلاتهم الخارجانية للمفاهيم الإبستمولوجية، عطفة طبائعية راديكالية في الإبستمولوجيا. وحتى نكمل الحلقة مع المسائل التي نوقشت في بداية هذا الفصل، بمقدور مل أن يعتبر العمليات الأساسية في تشكيل المعتقدات، مثل الذاكرة والاستقراء، على أنها لا تحتاج إلى «أسس» تغاير ما تؤمنه الطبيعة التي تتعاون معنا، حيث إن المعتقدات المنتجة على هذا النحو عادة ما تكون صادقة. من منحى آخر، إذا كان مل عرضة لإغواء مقاربات الإبستمولوجيا الطبائعية المعاصرة، فإنه لا يتضح ما يدفعه لبذل جهد مضن في قصر عمليات تشكيل المعتقدات المشروعة على التأمل والذاكرة والاستقراء.

مناهج مل

ركزنا في النقاش السابق كثيرا على الطريقة التي يعتقد مل أنه يتوجب على المرء وفقها أن يستخدم الاستقراء التعدادي لتبرير معتقدات حول العالم، وحتى لتبرير الحقائق الرياضية. غير أنه لا يكتمل نقاش إبستمولوجيا مل دون معاينة مناهجه الشهيرة لاكتشاف الارتباطات السببية. وهذه المناهج تتجاوز كثيرا الاستقراء التعدادي، وهي مستمدة جزئيا من رؤاه الميتافيزيقية في طبيعة الارتباط السببي. سوف نقوّم نقديا هذا التصور ببعض التفصيل في الفصل التالي، وحسبنا الآن أن نلحظ أن مل، مثل هيوم، يؤيد تنويعة مما يسمى تواتر السببية. يقول مل:

تتبع وقائع بعينها دائما وقائع بعينها أخرى، وسوف تستمر وفق

> معتقدنا في القيام بذلك. المقدم الثابت يسمى السبب، فيما يسمى التالي الثابت النتيجة. وكلية قانون السببية إنما تكمن في أن كل تال يرتبط على هذا النحو بمقدم بعينه أو بفئة من المقدمات. (CW 7:327)

ويضيف ملاحظا:

> ونادرا، إذا حدث أصلا، ما تقوم هذه السلسلة الثابتة بين تال ومقدم مفرد، إذ عادة ما تقوم بين تال ومجموع مقدمات عديدة؛ حيث يكون حدوثها جميعا شرطا لإنتاج التالي، أي شرطا للتيقن من حدوث التالي. وفي مثل هذه الحالات، من الشائع أن نفرد إحدى المقدمات ونصفها بأنها «السبب»، واصفين البقية «بالشروط». (CW 7:327)

مثال ذلك، قد أعتبر عود ثقاب السبب في الحريق الذي شب في الدور التحتي، رغم علمي بأنه ما كان للحريق أن يحدث إلا في حضور الأكسجين، ووجود مواد قابلة للاشتعال، وعدم وجود منظومة ترش المياه حال استشعارها دخانا، وما إلى ذلك.

وتواجه نظرية التواتر في السببية صعوبات عديدة بوصفها تصورا في معنى المزاعم السببية. وسوف نناقش بإيجاز بعضًا من هذه المشاكل في الفصل التالي حين نقوّم المزاعم الميتافيزيقية الأساسية. غير أنه من المهم أن ننظر الآن إلى مناهج مل قبالة خلفية فكرة أن مناط السببية تواترات في الطبيعة. وفي حين أن مل يصادق بلا ريب على فكرة أن السببية ليست سوى تواتر، قد يكون من الأكثر وجاهة أن نفترض أن مناهجه الشهيرة لا تفترض سوى ما يمكن وصفه بنظرية العمومية في السببية. مثل منظّري التواتر، يؤكد منظّرو العمومية أن المزاعم السببية العينية تفترض تواترات بين أنواع الحوادث. وخلافا لمنظّري التواتر، فإنهم لا يتخذون موقفا من مسألة ما إذا كانت القوانين المعنية تشي بمفهوم أقوى في الارتباط الضروري.

وبافتراض أن التواترات، أو أقله التعميمات، تؤسس للارتباط السببي، يعرض مل مناهجه لاكتشاف سبب بعض الظواهر التي نتقصى - وهي مناهج لا شك في أنها تبدو قادرة على أسر بعض الاعتبارات البدهية التي نأخذ في حسباننا في تقصي الأسباب. مرة أخرى، فإن هذه المناهج ليست جديدة كلية، فبعضها مستلهم على أقل تقدير من مقالة هيوم «*Rules by which to judge of causes and effect*» (قواعد للحكم على الأسباب والنتائج) في *A Treatise of Human Nature*. غير أن صياغة مل للمناهج قد تكون الأوضح، والأشمل، ولا ريب أنها الأكثر تأثيرا ضمن المحاولات المبكرة في تأمين إبستمولوجيا للمعرفة السببية.

وأول مناهج مل يسمى منهج الاتفاق، ومل يقره على النحو التالي:

منهج الاتفاق

> إذا لم تتفق حالتان عينيتان أو أكثر للظاهرة قيد الدراسة إلا في ظرف مشترك واحد، فإن الظرف الذي تتفق عليه كل الحالات هو سبب [أو نتيجة] الظاهرة المعنية. (CW 7:390)

الفكرة الأساسية بسيطة ومألوفة. افترض أن جهاز التلفزيون خاصتي يعرض في بعض الأحيان صورا مشوشة، وأنني أحاول فهم الأسباب التي أدت إلى التشويش. أبدأ بالاهتمام بظروف متنوعة تسبق مباشرة حدوث المشكلة. ألحظ يوم الإثنين أن التشويش سبقه استخدام زوجتي مجفف شعرها، وتشغيل منظومة صوتية في صالة المعيشة، وجز جارتي عشب حديقتها. في يوم الأربعاء يبدأ التشويش ثانية، المنظومة الصوتية تعمل، وجارتي تجز العشب، وثمة رياح قوية، لكن زوجتي لم تكن تستخدم مجفف شعرها. وفي يوم الجمعة، يبدأ التشويش، المنظومة الصوتية تعمل، لكن زوجتي لا تستخدم مجفف شعرها، وجارتي لا تجز العشب، ولم تكن هناك رياح قوية. لقد أصبحت الآن في وضع يسمح لي باستنتاج (بشكل غير نهائي) أن تشغيل المنظومة الصوتية مأتى التشويش الذي يطرأ على جهازي.

وكما يسلم مل نفسه (CW 7:390)، فإن تطبيق هذا المنهج يسلم بافتراضات غالبا ما تكون إشكالية إلى حد كبير. ولعل أوضحها افتراض أننا عزلنا من الظروف المقدمية

التي لا حد لها ظروفا مرشحة لأن تكون السبب. الأشياء التي حدثت قبل حدوث مشكلة التلفزيون تفوق بكثير ما قمنا بتعداده في مثالنا. الحال أن ثمة أنواعا بعينها من الحوادث تقع في كل مرة يحدث فيها التشويش، أنواعا نثق أنه لا علاقة لها به. وكما سوف نرى، فإن هذه الثقة غالبا ما تعول على استخدام مناهج أخرى. غير أننا نفترض أيضا أن سبب التشويش يوم الإثنين من نوع الظرف الذي سبب التشويش يومي الأربعاء والجمعة، وأننا لا نتعامل مع كثرة مسرفة من الأسباب. مثال ذلك، قد يكون مجفف الشعر مقترنا بظرف آخر لم نقم بملاحظته رغم أنه سبب التشويش يوم الإثنين، في حين أن الرياح القوية مقترنة بظرف آخر لم نلحظه هي السبب يوم الجمعة. وقد يكون مجفف الشعر أو الرياح القوية، كل بشكل مستقل، كافيا سببيا للتشوه الذي طرأ على شاشة التلفزيون. ولربما لو حددنا كل الافتراضات الخلفية المستخدمة في استدلالنا لحصلنا على استدلال استنباطي تضميني.

ويعول الاستدلال التضميني على مقدمات لا تقر صراحة، وربما لا تدرك بشكل واع، رغم أن الاعتقاد المبرر فيها يظل شرطا ضروريا لاشتقاق النتيجة المعنية بطريقة مبررة. مثال ذلك، حين أرجع إلى بيتي وأجد أن لوح زجاج نافذتي قد كسر، وأن أشيائي الثمينة قد اختفت، أستنتج مباشرة أنني تعرضت لسرقة. غير أنه قد لا يكون هناك استدلال مشروع يأخذنا مباشرة من هذه المقدمات إلى تلك النتيجة. أعرف أن ألواح زجاج النوافذ لا تنكسر في الغالب من تلقاء نفسها وأعرف أنه من غير المقبول في مجتمعنا أن نستعير الأشياء الثمينة حين ينكسر لوح زجاج النافذة مصادفة. أعرف كل ذلك وأكثر منه بكثير، ويمكن أن نجادل عن أنه لولا هذه المعرفة الخلفية (أقله معتقدات الخلفية المبررة هذه) لما كان لي الحق في استنتاج أنني تعرضت لسرقة.

وعلى نحو مماثل، أقترح أنه من المفضل غالبا أن تعد مناهج مل استدلالات صحيحة استنباطيا من ملاحظات وصفت في المنهج مضافا إليها ملاحظات مبررة تمكننا من اشتقاق النتيجة المعنية.

وقد لاحظنا أن منهج الاتفاق قد يخطئ بسبل عديدة. قد تكون افتراضات الخلفية باطلة أو لا ضمان لها. وفي وسع استخدام المنهج الثاني، منهج الاختلاف، أن يعين على التقليل من احتمال الخطأ:

> إذا اشتركت حالة عينية تقع فيها الظاهرة قيد التقصي، وأخرى لا تحدث فيها، في كل الظروف باستثناء ظرف واحد، تحقق في الأولى، ولم يتحقق في الثانية، فإن الظرف الوحيد الذي يختلفان فيه نتيجة أو سبب أو جزء لا غنى عنه من سبب حدوث الظاهرة.
> (CW 7:39)

في مثال تشوش صورة التلفزيون، إذا وجدنا أن هناك أربعة عوامل، أ، ب، ج، د، تتبع دوما بالتشويش، ثم وجدنا أننا إذا أزلنا د، يتوقف التشويش، فإننا نستنتج مؤقتا أن د محل الاشتباه. ومنهج الاختلاف مفيد بوجه خاص حين تكون الأسباب الممكنة قابلة للتحكم. مثال ذلك، أستطيع أن أطلب من زوجتي أن توقف استخدام مجفف الشعر، وأنظر ما إذا كان التشويش قد توقف، وأن أوقف المنظومة الصوتية، لأرى ما إذا كان ذلك يحدث اختلافا (وهذا مأتى تسمية المنهج «بمنهج الاختلاف»). إذا عرفنا مسبقا أن السبب لا يخرج عن أ_د، فسوف نستنتج بالطبع أنه لا واحد من أ–ج هو السبب، أقله مجمل السبب، حين تتحقق هذه الظروف دون حدوث التشويش. مجمل سبب نوع الواقعة س، كما نذكر، هو نوع الظرف أو مجموعة الظروف التي تتبع بشكل ثابت بوقائع من النوع س. إذا لم يحدث التشويش حتى في حال تحقق أ، ب، وج، فقد استبعدنا أ، ب، وج من أن تكون مجمل السبب.

مرة أخرى، من المهم أن نؤكد أننا نصف استخدام منهج قبالة افتراضات خلفية مثالية غالبا ما تكون إشكالية. وكما كان لمل أن يكون أول من يشير، ليس من المرجح أن نكون قد عزلنا كل مرشح لأن يشكل مجمل السبب. وعادة ما تكون لدينا معلومات شحيحة عن مجمل أسباب حتى الظواهر المألوفة. أضغط على زرار الضوء، فينار المصباح. هل ضغطي على الزرار مجمل السبب؟ أعرف أن الأمر يتعلق باتصال أسلاك بأسلاك أخرى تتصل عادة بمولد كهربي، غير أنني لا أعرف في حقيقة الأمر الكثير عن الطاقة الكهربية أو كيفية تشغيلها. وهكذا، حين أوقف تشغيل المنظومة الصوتية وأجد أن التشويش توقف، لعلي أغفل عن احتمال أن المجفف مع المنظومة سبب التشويش، بمعنى أنه لا

واحد منهما سبب كاف، وأنهما لا يؤديان إلى النتيجة المعنية إلا حال عملهما مقترنين.

وبطبيعة الحال، لا شيء يحول دون استخدام المنهجين، منهج الاتفاق ومنهج الاختلاف، في آن واحد. ووفق ذلك، يقترح مل (بطريقة اعتباطية بعض الشيء) اسما للاستخدام المشترك لهما (اعتباطي، بالطبع؛ لأنه يمكن تخصيص اسم للاستخدام المشترك لأي عدد من المناهج المختلفة):

منهج الاتفاق والاختلاف المشترك

> إذا كان هناك ظرف واحد فحسب مشترك بين حالتين أو أكثر للظاهرة المعنية، في حين لا تشترك حالتان لا تقع فيهما الظاهرة إلا في غياب ذلك الظرف، فإن الظرف الوحيد الذي تختلف فيها المجموعتان، هو نتيجة أو سبب، أو جزء لا غنى عنه من سبب حدوث الظاهرة. (CW 7:396)

ولأن المنهج المشترك، كما يضمّن الاسم، ليس سوى استخدام لمنهجي الاتفاق والاختلاف، لا مدعاة لنقاشه بأي تفصيل. إنه يجمع بشكل واضح كل المناقب التي يحوزها كل من هذين المنهجين بمفرده.

أما منهج البواقي فوصفة لكيفية تحديد الأسباب قبالة خلفية معرفية سببية مسبقة. ويصوغ مل هذه المنهج على النحو التالي:

منهج البواقي

> اطرح من أية ظاهرة الجزء الذي تعرف من استقراءات سابقة أنه نتيجة مقدمات بعينها، وبقية الظاهرة هي نتيجة سائر المقدمات. (CW 7:398)

إذا وجدت (وهذا بطبيعة الحال افتراض بعيد الاحتمال) أن أ، ب، ج تتبعها س، ص، ع، وسبق لك أن أثبت أن أ سبب س، ب سبب ص، فإن لك أن تبدأ على نحو مبرر في تخمين أن ج (الفضلة) سبب ع. هبني أحتسي نبيذا أحمر، وأتناول قطعة سجق،

وأتناول أيضا الحبار المقلي (ربما أول مرة). أعرف أن شرب النبيذ الأحمر يسبب لي حرقان في القلب، وأن تناول السجق يسبب لي مغصا في المعدة. أشعر بحرقان في القلب ومغصا في المعدة، غير أنني شرعت هذه المرة في التقيؤ. لي أن أشرع أيضا في تخمين أن للحبار المقلي علاقة بهذه النتيجة غير المتوقعة. مرة أخرى، يبدو من الواضح أن الاستدلال تضميني إلى حد كبير. وكما كان لمل نفسه أن يؤكد، يتعين أن نعرف مسبقا ليس فقط أن أ سبب س، ب سبب ص، بل أن نعرف أيضا أن ج الظرف المصاحب الآخر الوحيد المرشح على نحو وجيه لأن يكون سبب ع. وكما سبق أن لاحظنا في نقاش منهج الاتفاق، ثمة باستمرار عدد لا حد له من الظروف التي تتحقق صحبة حدوث أ، ب، وج، وكل واحد منها قد يكون سبب ع. وما لم نجمع بين منهج البواقي مع أحد المنهجين الآخرين، الاتفاق أو الاختلاف، تصعب رؤية كيف يمكن للمرء أن يذهب بعيدا «بعملية الاستبعاد» هذه.

منهج التنويعات المصاحبة

> أية ظاهرة تتنوع بأي أسلوب حال تنوع ظاهرة أخرى، إما تكون سبب أو نتيجة هذه الظاهرة، أو ترتبط بها عبر حقيقة سببية ما.
> (CW 7: 401)

حين أبدأ في الاشتباه في أن للمنظومة الصوتية علاقة بتشويش صورة جهاز التلفزيون، لي أن أواصل بحثي عبر تحريك المنظومة قريبا وبعيدا عن المنظومة. إذا استبين أنني حين أقرّب المنظومة تزداد حالة الصورة سوءا، وحين أبعدها تتحسن، فسوف أقترح بداهة أنني حصلت على المزيد من الشواهد على النتيجة التي تقر أن المنظومة موضع الاشتباه.

غير أنه لا يتضح لي تماما أن منهج التنويع المصاحب يتميز عن منهج الاختلاف. ذلك أن مختلف أشكال تشوش الصورة تشكل في النهاية وقائع متمايزة، يتطلب كل منها تفسيرا سببيا (على افتراض وجود سبب للظاهرة). قد أشتبه في أن تقريب المنظومة الصوتية سبب التشوه الحاد الذي طرأ على الصورة. أبعد المنظومة عن المكان ويختفي ذلك التشوه. ثمة مشكلة أقل حدة تظل قائمة في الصورة وقد أشتبه في أن سببها موضع

المنظومة الجديد. أحركها ثانية، وأكتشف أن تغيير الموضع أحدث مرة أخرى اختلافا في الصورة. وفق هذا، يمكن أن نعتبر هذا المنهج تطبيقا متكررا لمنهج الاختلاف، ربما صحبة تعويل على مبدأ الاستقراء أننا حين نجد نوعا بعينه من الأسباب مسؤولا عن نوع بعينه من النتائج، ولدينا نتيجة مفترضة أخرى مشابهة لنوع النتيجة الأول، يتوجب علينا البحث عن نوع مشابه من الأسباب. ولعل لهذا المبدأ دعما استقرائيا (تعداديا) قويا. إذا وجدنا أن مرضا بعينه غالبا ما ينتقل من شخص إلى آخر عبر الحشرات، وكنا نبحث عن تفسير سببي لكيفية انتقال مرض مختلف من شخص إلى آخر، قد ننصح بالبحث عن نوع من الكائنات العضوية ينقل المرض.

قرءات إضافية

Copi, Irving, *Introduction to Logic*, 2nd edn. (New York: Macmillan, 1961), chapter 12.

Mackie, J.L., «Mill's Methods of Induction,» in P. Edwards, ed., *The Encyclopedia of Philosophy*, vol. 5, pp. 324-32 (New York: Macmillan, 1967).

Russell, Bertrand, *The Problems of Philosophy* (Oxford: Oxford University Press, 1959), chapters 6-7.

Ryan, Alan, *The Philosophy of John Stuart Mill* (London: Macmillan, 1970), chapters 2-5.

Wilson, Fred, *Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill* (Toronto: University of Toronto Press), chapters 2-5.

Wilson, Fred, «John Stuart Mill,» sections 3-5, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002,*

http://plato.stanford.edu/entries/mill/.

الفصل ١١

الميتافيزيقا

الأشياء الفيزيقية بوصفها إمكان إحساسات دائم

وجدنا في الفصل ١٠ أن مل ملتزم فيما يبدو بأساس متقشف للمعرفة يتألف مما نستطيع أن نعرف مباشرة عن الخبرة الراهنة والماضوية. فضلا عن ذلك، لم يسمح لنفسه إلا بالاستقراء وسيلة لتجاوز هذه الأسس. وفي الفصل ٩، لاحظنا أن أشياع الإمبيريقية الراديكالية الذين يشتغلون ضمن مثل هذا الإطار يواجهون صعوبات هائلة في تنكب الارتيابية الراديكالية. تحديدا، تصعب رؤية كيف يتسنى للمرء تبرير الاعتقاد في قضايا تصف العالم الفيزيقي. الحال أنه في ضوء زعم أشياع الإمبيريقية الراديكالية أن كل الأفكار البسيطة نسخ مما هو معطى لنا في الخبرة الحسية، تصعب رؤية كيف يتسنى للمرء حتى أن يعثر على فكرة قابلة للفهم حول عالم مستقل عن الذهن، عن أشياء فيزيقية ثابتة. وكما لاحظنا باختصار في الفصل السابق، فإن حل مل لكلتا المشكلتين يتعين في تأويل المزاعم حول العالم الفيزيقي على أنها مكافئة من حيث معناها لمزاعم مركبة حول الخبرة.

وكما جادلت في الفصل ١٠، يمكن فهم هذه الرؤية عبر النظر أولا في مزاعم أكثر تواضعا قبلها معظم الإمبيريقيين، وربما حتى معظم العقلانيين. في عصر مل، قبل الجميع تقريبا ما يسمى بالتمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية. ومن بين الرؤى الفلسفية السائدة في علاقتنا بالأشياء الفيزيقية عبر الإدراك الحسي ما يعرف بالواقعية التمثيلية. ينكر نصير هذه النزعة ما يسميه هيوم رؤية السوقة، التي سميت في الآونة الأخيرة بالواقعية الساذجة، أو تأدبا، الوضعية المباشرة، والتي تقر أننا نعي الأشياء الفيزيقية عبر الإدراك الحسي مباشرة ودون وساطة، كما نعي على النحو نفسه بعضا من خصائصها على أقل تقدير. وبالتعويل على حقائق حول الطريقة التي تتأثر بها الخبرة الحسية بالبيئة

والأدوات الحسية، يجادل نصير الواقعية التمثيلية عن استحالة أن تعطينا الخبرة معرفة مباشرة بعالم مستقل عن الذات التي تقوم بعملية الإدراك. عوضا عن ذلك، يتعين أن نعتبر الأشياء الفيزيقية كينونات تؤثر فينا بمختلف السبل. إنها تطبع آثارها، صورها على الذهن، ويلزمنا أن نستدل على وجودها من هذه الآثار أو الصور. وكان التعبير «انطباع الحس» غالبا ما يستخدم لتبليغ الفكرة بأسلوب جميل. فتماما كما أن الخاتم يترك طبعة على الشمع، فإن الأشياء الفيزيقية تترك «انطباعها» على الذهن عبر الأدوات الحسية. وتماما كما يتسنى للمرء أن «يقرأ» خصائص بعينها بالنظر إلى الطبعة التي يحدثها الخاتم على الشمع، شكل سطح الختم مثلا، فإنه يستطيع أن يقرأ خصائص بعينها في الأشياء الفيزيقية عبر إيلاء اهتمام «للانطباعات» التي تحدثها على الذهن. ولكن في حين قد يكون بمقدورنا اكتشاف شكل الخاتم بالنظر في طبعته على الشمع، ثمة خصائص أخرى لا يكشف عنها عبر هذه الطبعة. الحال أن هناك خصائص تتسم بها الطبعة ليست بالضرورة من ضمن خصائص الخاتم. مثال ذلك، قد يكون الشمع أحمر اللون، رغم أن الخاتم فضي. وهذه هي الفكرة وراء التمييز بين الكيفيات الأولية والكيفيات الثانوية. بعض الخصائص المتمثلة عبر الأفكار أو الانطباعات الذهنية خصائص في الشيء الفيزيقي سببتها. غير أن بعضا آخر منها ليست كذلك، أقله أنها ليست في الشيء بالطريقة التي تكون بها في التمثيل الذهني لهذا الشيء. دعوني أوضح أكثر.

لنبدأ بمثال سهل نسبيا. نقول عن السكر إنه حلو وعن الليمون إنه حامض. ولكن فيما تكمن حموضة الليمون؟ ما الذي يجعل الجملة أن الليمون حامض صادقة. هل للأمر علاقة ما بالإحساس بطعم الحموضة المألوف الذي نستشعره حين نقضم ليمونة؟ ولكن، هل حموضة الإحساس بالطعم «في» الليمون؟ هل لمثل هذه الفكرة معنى وجيه؟ صحيح أنه، فضلا عن تكويننا الفسيولوجي، ثمة خصائص في الليمون تجعل له طعما بعينه عندنا. ويستبين أيضا أننا نصف الليمون بأنه حامض. ولكن هل هناك في حموضة الليمون ما هو أكثر من حقيقة أنه يسبب فينا تحت ظروف بعينها ذلك الإحساس المألوف بالحموضة؟

وتماما كما أصبح الكثير من أشياع الواقعية التمثيلية مقتنعين بأن حموضة الليمون ليست سوى قدرة الليمون على أن يحدث في البشر «العاديين» تحت ظروف «قياسية»

إحساسا بطعم الحموضة، اقتنع كثير منهم بأن لون الأشياء ليس سوى القدرة السببية التي تحوزها أشياء بعينها على أن تنتج في الناس «العاديين» تحت ظروف «قياسية» إحساسات لونية بعينها. ولعله ليس من قبيل المصادفة أن هذه الرؤية أصبحت رائجة حين كان الناس يكتشفون المزيد من السبل الفعالة في تضخيم مظهر الأشياء. ليس في وسع المرء سوى أن يلحظ أن الألوان المرتبطة بالشيء غالبا ما تتغير أو تختفي حين يفحص تحت عدسة مكبرة. ولكن قبل العدسات المكبرة فائقة القدرة بزمن طويل، كلنا كان يعرف أن الألوان التي تظهر لنا تتوقف بشكل درامي على ظروف الإدراك. إذا قمت برسم المناظر الطبيعية فترة طويلة من الزمن، فسوف تبدأ في ملاحظة أن الطريقة التي تبدو بها الأشياء تتنوع بشكل حاسم وقفا على ساعات النهار وأيام العام، والغطاء السحابي، والأشياء المجاورة. أيضا فإن معظمنا استخدم نظارات شمسية متنوعة ولاحظ التغير الحاسم الذي غالبا ما يطرأ على اللون البادي لما نرى. الحال أنه يصعب تحديد اللون «الحقيقي» للشيء في ضوء حقيقة أنه يعرض نفسه بتمظهرات مختلفة كثيرة تحت ظروف مختلفة عديدة. وقد بدا لأشياع الواقعية التمثيلية أنه يحسن التعامل مع اللون على طريقة الطعم. نقول إن للأشياء ألوانا بعينها، ولكن كل ما يعنيه هذا هو أن الشيء يسبب تحت ظروف بعينها إحساسا لونيا بعينه. الشيء الفيزيقي أزرق اللون إذا كان «يبدو أزرق» للإنسان العادي في الظروف القياسية.

وفي كتابه *Three Dialogues Between Hylas and Philinous*، يستغل بركلي بلا هوادة الحجج على الاعتقاد في أن كيفيات الأشياء الثانوية لا توجد في الشيء إلا بوصفها قوة، كي يخلص إلى أنه ليس هناك تمييز مبرر بينها وبين ما يسمى بالكيفيات الأولية ـ الكيفيات التي نفترض أنها خصائص للأفكار أو الصور وأيضا للشيء الذي يسببها. الشكل، والمادة المؤلف منها الشيء، والحركة، ...إلخ، التي تظهر للمرء مباشرة، فيما يجادل بركلي، ليست أقل ارتهانا بالذات المدركة من الطعم واللون. وكل ما نقوله عن الأخيرة، يتعين أن يقوله عن الأولى. وهذا على وجه الضبط هو الاقتراح الذي يقفوه مل في محاولته فهم الإقرارات الخاصة بالعالم الفيزيقي بحيث تكون قابلة للفهم وميسرة إبستيميا. وتماما كما أن العديد من الفلاسفة الأقدمين يسلمون بأن طعم الشيء ليس سوى القدرة على إنتاج إحساس بالطعم، يرغب مل في أن يجادل عن أن

الشيء الفيزيقي نفسه ليس سوى إمكان إحساس دائم.

يظل التلخيص الفج السابق لرؤية مل يقترح نظريتين مهمتين، رغم وجود علاقة وثيقة بينها. وفق الرؤية الأولى، كما يصفها مل:

> الأشياء الخارجية موجودة، وتحوز الطبيعة الأعمق، غير أن طبيعتها الأعمق ليست ميسرة لملكاتنا. إننا لا نعرفها، وليس في وسعنا أن نقر أي شيء ذي معنى عنها. إن مبلغ ما نعرفه عن الواقعيات النهائية التي تكون من هذا القبيل هو أنها موجودة. أما الانطباعات التي تحدثها هذه الواقعيات فينا ـ الإحساسات التي تثير، أوجه شبه، وتوليفات، وتتابعات هذه الإحساسات، أو لكي نختصر كل ذلك في تعبير رائج وإن لم يكن مناسبا، التمثيلات المولدة في أذهاننا من فعل الأشياء نفسها ـ فأشياء قد نعرفها، وهذا مبلغ ما يمكن لنا معرفته فيما يتعلق بها. (EWH 9-10)

هذه أساسا آخر محاولات هيلاس (خصم بركلي في *Three Dialogues*) لإنقاذ تصور مناسب في الأشياء المادية قبل أن يكمل تلخيصه لنظرية فيلونوس (نصير بركلي) المثالية (الرؤية التي تقر أنه لا شيء موجود سوى الأذهان وأفكارها). ولا ريب أن مثل هذه الرؤية تزعم أن مفهوم الشيء الفيزيقي هو مفهوم إمكان أو قدرة دائمة على إنتاج إحساسات من مختلف الأنواع. وبلغة المنطق الحملي المعاصر، المزاعم المتعلقة بوجود الأشياء الفيزيقية مزاعم وجودية يتعين مدى متغيراتها في أشياء مغايرة للإحساسات، لكن تعبيراتها الحملية مستنفدة بأوصاف سببية للسبل التي تؤثر بها هذه الأشياء في الكائنات الحساسة. وفق هذه الرؤية، إقرار وجود شيء مستطيل وبني اللون يعني إقرار وجود ذلك الذي بمقدوره أن يسبب (ناموسيا) فينا الإحساس البصري برؤية شيء مستطيل وبني، بحيث إنه لو كان يسبب مثل هذا الإحساس وكان لدينا الإحساس الحركي بالشروع في حركة مسك، وإذا كانت ظروف الإدراك الحسي عادية، لنتج لدينا إحساس لمسي بشيء مستطيل، .... وينتهي التحليل على هذا النحو كي يبين أن هناك مجموعة مركبة بشكل غير محدود من الإحساسات الممكنة بمقدورها أن تنتج وسوف

تنتج في الظروف المعنية.

ومن المهم أن نلحظ أنه ليس لدى مل اعتراض مبرر على وجاهة هذه الرؤية. ولكن لعلها ليست التصور الذي يريد من إمكانات الإحساسات الدائمة. في كتابه *An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy*، يصف مل تنويعة لما يصفه بمذهب «نسبية المعرفة» الذي يستبين أنه يتعاطف معه:

> الإحساسات التي نقول في حديثنا العادي إننا نستقبلها من الأشياء، ليست فحسب مبلغ ما يمكن لنا معرفته عن الأشياء، بل كل ما لدينا أسس للاعتقاد في وجوده. ما نسميه شيئا ليس سوى تصور مركب مؤلف من قوانين التداعي، من أفكار إحساسات متنوعة اعتدنا على استقبالها متزامنة. لا شيء واقعي في العملية سوى الإحساسات. صحيح أنها لا تتصاحب أو تتعاقب بشكل اعتباطي؛ فهي تقترن ببعضها البعض وفق قوانين بعينها، بمعنى أنها تحدث في مجموعات ثابتة، ونظام تعاقب ثابت؛ ولكن ليس لدينا أي دليل على أي شيء، ليس هو نفسه إحساسا، يشكل قوام أو السبب الخفي لهذه الإحساسات. (EWH 8)

وعلى افتراض أن مل يصادق على هذه الرؤية، فإن مماهاته بين الأشياء المادية (الفيزيقية) وإمكانات الإحساسات الدائمة ليست سوى محاولة لصياغة واحدة من أقدم وأوضح تنويعات الظاهراتية الاختزالية، التي ترى أن الإقرارات الخاصة بالعالم الفيزيقي متكافئة من حيث المعنى مع شرطيات افتراضية مركبة بشكل لا حد له تقر أحكاما عن أي إحساسات سوف تعقب إحساسات أخرى.[1] وحقيقة أنه من الطبيعي تأويل مذهب مل على أنه ظاهراتي تستبان من فقرات من القبيل التالي:

---

(١) راج هذا النوع من الظاهراتية في مستهل القرن العشرين. انظر (Ayer 1952) بخصوص دفاع قوي ومفعم بالحيوية (إن لم يكن غاية في الحرص) عن هذه الرؤية، وانظر (C.I. Lewis 1946) بخصوص أحد أوضح العروض والدفوع عن الظاهراتية وأكثرها تطورا. (الشرطيات الافتراضية هي القضايا الشرطية التي تتخذ الصيغة الفرضية «لو حدث كذا وكذا، لحدث كذا وكذا») [المترجم].

> أعتقد أن كلكتا موجودة رغم أني لا أدركها حسيا، وأنها سوف تظل موجودة حتى لو غادرتها كل الكائنات القادرة على الإدراك الحسي أو فقدت قدرتها على الحس. ولكن حين أحلل الاعتقاد، كل ما أجد فيه، أنه لو حدثت مثل هذه الأشياء، لظل إمكان الإحساس الدائم الذي أسميه ككلكتا قائما، وأنني لو نقلت فجأة إلى ضفاف نهر الهوجلي، لبقيت لدي الإحساسات التي، لو كانت حاضرة الآن، لكان لها أن تجعلني أؤكد أن كلكتا موجودة هنا والآن. (EWH 253)

الفكرة التي يطرحها مشابهة بشكل لافت لفقرة في كتاب بركلي *Dialogues*. لقد أقنع بركلي (عبر المتحدث باسمه في الحوار، فيلونوس) هيلاس أنه لا يوجد سوى الأذهان والإحساسات. غير أنه حاول أيضا إقناعنا بأن هذه الرؤية تنسجم تماما مع أحكام البداهة ولا تفضي إلى أي نوع من الارتيابية. أربك الاقتراح هيلاس، فأثار عددا من الاعتراضات. ومن ضمن ما اشتكى منه أن هذا النوع من «المثالية» لا يتسق مع الرؤية البدهية في العالم التي تقر أنه وجد زمنا طويلا قبل أن يمشي الناس على وجهه (أي قبل الخلق بأمد مديد). وفي شرحه لكيفية تفسير وجود الأشياء قبل الكائنات الحساسة، يتساءل فيلونوس:

> لماذا أتخيل أنني لو كنت موجودا ساعة الخلق، لرأيت الأشياء تنبثق للوجود؛ أي لأصبحت مدركة، بالترتيب الذي وصفه المؤرخون المبجلون. (Berekely [1713] 1954, 245)

ولكن في حين يتضح أن بركلي قد فكر في مذهب مل في فهم الأشياء وفق إمكانات الحس، فإنه غالبا ما ينكص إلى أفكار في عقل الله لضمان احتياز الأشياء على استقلاليتها عن الكائنات البشرية الحساسة.

وكما سبق أن أشرت، ثمة سبيلان طبيعيان لفهم فكرة مل أن الأشياء الفيزيقية إمكان إحساس دائم. (أ) يتوجب فهم الأشياء الفيزيقية على أنها أسباب ممكنة (طبيعتها غير-

العلائقية مجهولة) لمختلف الإحساسات؛ (ب) يتوجب فهم المزاعم المتعلقة بالأشياء الفيزيقية على أنها مزاعم مركبة حول الإحساسات التي كان لها أن تنتاب المرء لو أنه احتاز إحساسات أخرى. ثمة تشابه لافت بين الرؤيتين، فكلتاهما تعول بشكل حاسم على الشرطيات الافتراضية التي تصف إحساسات المرء في ظروف بعينها. غير أن (أ) تلزم المنظّر بوجود شيء مغاير للإحساسات، في حين أن (ب) لا تلزمه بذلك. لكن هذا ما جعل الظاهراتية الاختزالية، رغم جهود وضعيي القرن العشرين المضنية، تتهاوى تحت وطأة اعتراضات مدمرة.

المشكلة الأولى والأكثر وضوحا التي تواجه الظاهراتية، والتي سماها ر.م. تشزم (R.M.Chisholm) (١٩٤٨) مشكلة نسبية الإدراك الحسي، جلية في مختلف تعريفات مل للإمكانات الدائمة. كي ينجز مل التحليل الاختزالي، ويضمن دلالة للمزاعم المتعلقة بالأشياء الفيزيقية تمكن من إثبات هذه المزاعم بالركون فحسب إلى ارتباطات تكتشف بين الإحساسات، يتعين ألا تشير مقدمات وتوالي الشرطيات الافتراضية إلى أي شيء سوى الإحساسات. وهنا ينتظر نقاد الظاهراتية التحليل الظاهراتي بفارغ الصبر. ويستبين أن تحليل مل الفج للاعتقاد المتعلق بكلكتا يفشل بوصفه ترجمة ظاهراتية ناجحة. لو نقل إلى ضفاف نهر الهوجلي، لانتابته مختلف الإحساسات. لعله كان له أن يفعل، لكن ترجمتنا لما نعتقده بلغة ظاهراتية ملزمة بالاستعاضة عن الإشارة إلى المكان الفيزيقي، ضفاف الهوجلي، بوصف ظاهراتي صرف للخبرة. ولكن كيف تتم هذه الترجمة؟ لو كانت لدي إحساسات الطفو في الهواء والإحساس كما لو أني أرى نهرا، والإحساس اللمسي بأرض تحتي، لـ.... لكن هذا لن يؤدي المهمة. ثمة عدد غير محدود من الأمكان الواقعية والمتخيلة التي لا سبيل لتمييزها بصريا عن مختلف الأماكن التي تمر بها ضفاف الهوجلي. أكثر من ذلك، وكما أشار تشزم، فإن الإحساسات التي تنتاب المرء لو كان بمقدوره «تثبيت» مواضعه المعنية (مرة أخرى، هذا أمر يتعين على الظاهراتي القيام به دون الإشارة إلى مكان فيزيقي أو علاقات مكانية فيزيقية) إنما تتوقف على أدوات المرء الحسية الفيزيقية. مثال ذلك، لن يكون لدى العميان أية إحساسات بصرية لو كانوا على ضفاف الهوجلي، ومن خدّر جسده كلية فلن تكون لديه إحساسات حركية أو لمسية. وليس في وسع المرء أن ينقح افتراضاته كي يأخذ في حسبانه غياب هذه الظروف

الفيزيقية دون اختراق التزام الظاهراتي بحديث اختزالي كامل عن العالم الفيزيقي إلى حديث مركب عن الظواهر.

وكان ولفرد سلرز (Wilfred Sellars) (١٩٦٣) قد عرض حجة ضد الظاهراتية تعد من أوجه عديدة غاية في الشبه بحجة تشزم. إنه يؤكد أن القضية التي تتخذ صيغة شرطية-افتراضية من النوع المستخدم في التحليل الظاهراتي لدلالة المزاعم المتعلقة بالشيء الفيزيقي تقر ارتباطات قانونية بين مقدماتها وتواليها. صحيح أن المقدم قد لا يكون سوى جزء ضروري من شرط مركب يكفي قانونيا لهذا المقدم، ولكن بحسبان التزام الظاهراتي *الأنطولوجي* يتعين أن تكون الشروط المفترضة الأخرى هي نفسها ظاهراتية صرفا. غير أنه ليست هناك قوانين طبعية، فيما يجادل سلرز، تربط بين الإحساسات. وكما سبق أن أشرنا، فإن رؤية مل في قوانين الطبيعية هيومية. القوانين لا تقر سوى ارتباطات لا استثناءات لها بين الظواهر.[٢] ولكن اسأل نفسك ما إذا كان في وسعك وصف حقائق كلية تصف سلاسل من الإحساسات. هل صحيح أنه أنى ما يبدو أن المرء يرى طاولة ويبدو أنه يمد ذراعيه ليلمسها فإنه يبدو أنه يشعر بطاولة؟ كلا. الأحلام، والأوهام، والهلوسات، ومن خدرت أيديهم كلهم يشهدون على حقيقة أنه ليس هناك ارتباط قانوني حقيقي بين هذه الإحساسات. ألا نستطيع «إنقاذ» التواتر بجعل الوصف المعني للإحساسات المعنية مركبا بما يكفي؟ هذا ما يطلبه نقاد الظاهراتية. ثمة شروط فيزيقية متعلقة سببيا تفوق ما يسمح بتشكيل تواترات قانونية حقيقية في عالم الظواهر، وهذا ما يجعل مقدمات الشرطيات الافتراضية التي يستخدمها الظاهراتي ملزمة بالإشارة إلى شروط الإدراك الحسي العادية أو القياسية، في حين أنه لا سبيل لفهم مثل هذه الإشارة إلا بوصفها اعترافا ضمنيا بعالم يختلف عن الحس، لكنه مرتبط سببيا به.

---

(٢) وبطبيعة الحال، فإنها لا تقتصر على إقرار ارتباطات لا استثناءات لها بين الظواهر. حتى يومنا هذا، يظل منظّرو التواترية من أمثال مل يعانون من مشكلة التمييز بين التواتر القانوني والتواتر العارض. وفي المواضع القليلة التي يتناول فيها مل هذه المشكلة، يقتصر في تفسير الفارق على اللجوء إلى الشرطيات الافتراضية. غير أن المشكلة الأساسية التي تواجه منظّر التواترية تتعين في تحديد شروط صدق الشرطيات الافتراضية العارضة دون الركون إلى مفهوم القانون الذي نحاول تحليله باستخدام هذه الشرطيات. سوف نقول المزيد عن هذا بعد قليل، في نقاشنا الموجز لميتافيزيقا مل في السببية.

ضيق المقام يحول دون الدفاع عن مل ضد هذه الاعتراضات القوية. على ذلك، سوف أجادل عن أنه كان من الأفضل فهم إمكان الإحساسات الدائم وفق أولى السبيلين الموضحتين أعلاه. وشريطة أن يكون بمقدور مل تأمين حجة استقرائية على المبدأ الذي يقر أن لكل شيء سببا (وهذا ما يزعم أنه يستطيع القيـــام به (*System of Logic,* Book III, Chapter 5)) ، لن يواجه بالضرورة مشاكل إبستمولوجية عويصة عبر السماح في ميتافيزيقاه بكينونات تتعين وظيفتها الوحيدة في ملء الثغرات الناموسية في الارتباطات المليئة بها بين الإحساسات. فضلا عن ذلك، سوف تكون لديه سبيل أكثر طبيعية في محاولة ضمان دلالة للمزاعم الوجودية «الجرداء» حول الأشياء الفيزيقية، المزاعم التي لا تؤمن «موضعا» للإحساسات الممكنة والواقعية التي تصفها الشرطيات الافتراضية المعنية. كيف يفهم الظاهراتي مثلا الزعم الوجودي الأجرد الذي يقول بوجود شيء ما في مكان ما في الكون لونه بني؟ لو كانت لدى المرء الخبرات الحسية التي نربط بمعاينة الكون اللامتناهي بأسره، هل تكون لديه في النهاية الخبرة الحسية المتعينة في بدوه يرى شيئا بنيا؟ بالكاد. كيف يتسنى للمرء أن يميز بنجاح بين معاينة الكون ظاهراتيا عبر التحرك حول دائرات بطيئة في فضاء خال؟ وفق نموذج هيلاس في المادة، الذي يعتبرها الشيء المجهول في ذاته لكنه السبب الممكن للإحساسات، ثمة حل، أقله لهذه المشكلة. إن تحليل ما يستبين أنه زعم غير-افتراضي إنما يبدأ بزعم وجودي بوجود سـ ما بمقدوره (ناموسيا) أن يثير الإحساسات المعنية ويثير إحساسات أخرى تحت ظروف عادية (ربما تكون قابلة للتحديد إحصائيا).[٣]

ميتافيزيقا مل في السببية

ناقشنا في الفصل ١٠ مناهج مل ولاحظنا أنها تبدو مؤسسة، أقله جزئيا، على تحليله للسببية. لقد كان من الواضح أن مل منظّر تواترية، وأنه كان يتأسى بدقة بهيوم. وكانت النظرية التواترية في السببية إحدى النتائج الأكثر درامية (والأصيلة بشكل لافت) لمحاولة الامتثال المحكم للأمر الإمبيريقي الخاص بقصر الشرعية على الأفكار التي إما تكون نسخا من انطباعات سابقة أو مشكّلة من أفكار هي نفسها نسخ من انطباعات

(٣) ثمة دفاع كامل عن هذه الرؤية في (Fumerton 1985, chapters 4-6).

سابقة. ومعروف أن هيوم حاول دون طائل البحث عن ذلك الانطباع الذي تنشأ عنه فكرة الارتباط السببي الضروري. ولأن برادايمه في الارتباط السببي هو الفعل ورد الفعل، حاول العثور على مصدر فكرة السببية في خبرة كرة بليارد تصطدم بأخرى مسببة حركتها. غير أنه لم يجد بالتركيز على سلسلة بعينها من الوقائع سوى كرة تمس فيزيقيا (تجاور مكاني) كرة أخرى مباشرة قبيل (تجاور زماني) حركة الكرة الأخرى. وفي رفض مل لأي اهتمام بفكرة الميتافيزيقي لارتباط ضروري غير محسوس، يبدو مل واثقا بالقدر نفسه من أنه ليس هناك أكثر من ذلك يمكن العثور عليه في الخبرة. وقد اعتبر تقريبا معظم العقلانيين السابقين على هيوم السببية «قوى» كامنة في الأشياء التي تكون عللا، رغم أنه لم يكن لديهم الكثير لقوله عن طبيعة هذه القوى ولا عن كيفية الدراية بها. وقد اقتنع كل من هيوم ومل أنه لا طائل من البحث عن الارتباط السببي بالتركيز على سلسلة وقائع بعينها. لن تجدي فكرة الارتباط السببي إلى أن تشرع في التفكر في سلاسل حوادث من النوع نفسه، وتجد في الطبيعة نماذج أو تواترات تحدد، وفق ما يريان، وجود ارتباط سببي.[4] فكرة الارتباط السببي هي ذات فكرة التواتر.

وفي حين أن الفكرة الأساسية وراء نظرية التواتر تبدو واضحة بما يكفي، فإنه لا يسهل تعريفها. وهكذا نحتاج إلى جعل فكرة التواتر التي تشكل لب النظرية أشد وضوحا. في صياغة هيوم الكلاسيكية لنظرية التواتر الموضوعية (انظر الهامش ٤)، مؤدى ما يقوله هو أن «الشيء» س يسبب «شيئا» آخر ص حين تكون كل الأشياء المشابهة لـ س حدودا في علاقتي تجاوز مكاني وزماني بأشياء تشبه ص. غير أنه من الغريب الحديث عن أشياء بوصفها حدودا في ارتباط سببي. وفكرة التشابه التي يركن إليها هيوم غامضة بشكل لا أمل فيه. كل شيئين يشبهان بعضهما البعض بعدد لا حصر له من السبل، ويختلفان عن بعضهما البعض بعدد لا حصر له من السبل. ألا يتوجب علينا أن نخلص إلى أن كرة

(٤) الواقع أن رؤية هيوم أعقد قليلا. لقد منح بشكل مشهور قارئه الخيار بين تعريفين للسبب، لنا أن نصف أحدهما بأنه ذاتي والآخر موضوعي. وفق التعريف الذاتي (وقد تركت لنفسي حرية التعديل في الصياغة)، س تسبب ص حين تكون س متجاورة مكانيا وزمانيا مع ص (لكنه عبّر لاحقا عن شكوكه في ضرورة التجاور المكاني)، وحين تنشأ عن فكرة س فكرة ص وعن خبرة س خبرة ص. والتعريف الموضوعي الأقرب إلى رؤية مل يعرّف السببية وفق التواترية ـ وهو ملهم ما يعرف بالنظرية التواترية في السببية. وفق هذا التعريف، س سبب ص حين يوجد التجاور المعني وحين تكون كل الوقائع (التي يسميها هيوم بالأشياء) المشابهة لـ س حدودا في علاقات تجاور مشابهة مع أشياء مشابهة لـ ص. ويستبين أن ثمة حاجة إلى القيام بالكثير لتوضيح مفهوم التشابه. وسوف أقول المزيد عن هذا فيما يتعلق بمل.

بليارد سببت حركة كرة أخرى لأنني حين أرمي حبة بسلّة على حجر، فإنه لا يتحرك؟

وبالتزام مثير «بقواعده» التي يحكم بها على العلل والمعلولات، يقترح مل أنه حين تسبب أشياء مختلفة النتيجة نفسها، فالفضل يرجع إلى الخصائص المشتركة بين الأشياء. والإشارة إلى الخصائص سوف تكون مفيدة إلى حد كبير لمنظّر التواترية. ذلك أن الشيء لا يسبب أي شيء. احتياز الشيء على خاصية بعينها، تعرضه لتغير بعينه، كونه حدا في علاقات بعينها مع أشياء أخرى، هو ما يسبب اكتساب شيء آخر خاصية ما، أو يجعله يتعرض لتغير ما، أو يكون حدا في علاقات جديدة مع أشياء أخرى. وما أن نشير إلى الخصائص في الصياغة البينة للزعم السببي، حتى نحصل على طريقة مباشرة نسبيا في تحديد التواتر المعني الذي يعتبره منظّرو التواترية مصدق الزعم السببي. بتعبير فج، كون الشيء يختص بالخاصية ف قبيل كونه يختص بالخاصية ق هو (مجمل) سبب كونه يختص بالخاصية ف حين يصدق أنه أنى ما اختص الشيء بالخاصية ف، فإنه يختص عقب ذلك مباشرة بالخاصية ق. وحين تقحم أشياء أخرى، يصبح التحليل أكثر تركيبا. نستطيع أن نقول إن كون الشيء ب يختص بالخاصية ف في الظروف ظ١ وكونه حدا في العلاقة ع مع ت التي تختص بالخاصية ق في الظروف ظ٢، يسبب اختصاص ت بالخاصية ك حين يصدق أنه أنى ما اختص شيء بالخاصية ف في الظروف ظ وكان حدا في العلاقة ع مع شيء مختلف يختص بالخاصية ق في الظروف ظ٢، فإن هذا الشيء الأخير سوف يختص بالخاصية ك.

مرة أخرى، وكما سبق أن لاحظنا في نقاشنا السابق لمناهج مل، سوف يكون مل أول من يسلم بأننا نقتصر على تحديد جزء من مجمل سبب أية ظاهرة. وبزعم أن هذا الجزء هو «السبب»، يفترض أننا نزعم أن ثمة ظرفا أكثر تركيبا يشكل منه جزءا (ضروريا)، حيث يقوم التواتر المعني بين تحقق هذا النوع من الظروف وحدوث الظاهرة التي نعتبرها نتيجة.

ولعل الفضل يرجع إلى بقايا قوة الإمبيريقية الراديكالية في كون نظرية التواتر تظل الرؤية الأكثر رواجا بين الفلاسفة المعاصرين رغم وجود ما يبدو اعتراضات مدمرة ضد هذه الرؤية. ولعل المشكلة الأشهر التي تواجه هذه الرؤية هي التميز بين التواترات القانونية حقيقة من النوع الذي يبدو قادرا على تفعيل ارتباطات سببية، والتواترات

العارضة التي يستبان أنها عاجزة عن ذلك. لدي نمط بصمات متفرد بعينه، سمه النمط ألفا. ولدى جدتي أيضا نمط بصمات متفرد، سمه النمط بيتا. يتصادف أني لا أقابل جدتي إلا مرة واحدة، حين يكون أجلها قد دنا. قبيل وفاتها بثانية واحدة أمد يدي وألمسها. هل لمسي إياها سبب موتها؟ بالتوكيد أنه لا شيء يضطرنا إلى هذه النتيجة. ولكن بحسبان هذا الموقف الافتراضي، يصدق الزعم الكلي التالي: أنى ما لمس شخص ذو بصمات من النمط ألفا يد شخص ذي بصمات من النمط بيتا، يموت الشخص ذو البصمات من النمط بيتا. قد يغري المرء بافتراض أن بمقدوره التعامل مع المشكلة عبر اشتراط وجوب أن يكون للتواترات المعنية عدد بعينه من الحالات العينية، غير أنه لا يصعب تصور مواقف نتكلف تشكيلها يكون فيها للتواتر غير-القانوني حالات عينية كثيرة، ولن يصعب العثور على قوانين حقيقية لا تحوز سوى حالات عينية قليلة (تفكر في قوانين نيوتن في الحركة).

وحتى إذا عثرنا على حل لمشكلة تمييز القوانين الحقيقية عن القوانين الزائفة، وهذه مهمة مروعة، نظل نواجه مشاكل متضمنة في التمييز بين القوانين السببية حقيقة عن التواترات غير-العارضة لكنها تظل غير سببية. اعتبر المثال الشهير التالي. نقول إن انخفاض مستوى مقياس الضغط الحاد في ظروف بعينها يسبق الجو العاصف. ثمة تواتر، لكننا لا نعتقد أن انخفاض مستوى المقياس سبب العاصفة.

غير أنني لم أكن أريد من كل هذا سوى أن يستشعر القارئ نوع المشاكل التي تزعج نظرية التواتر. وبطبيعة الحال، فإني لا أقترح أنه ليست هناك حلول لهذه المشاكل، وإن ظل من المنصف أن نقترح أنه لا مل ولا هيوم أدرك تماما مدى المشاكل، ولم يبد أن لدى أي منهما الكثير ليقوله عن سبيل حلها.

وقد اقترحت أثناء نقاش مناهج مل أنه يمكن اعتبار بعض هذه المناهج على أقل تقدير على أنها تشمل استدلالات ضمنية تفترض تصور مل في السببية. غير أني اقترحت، بطريقة أشد حرصا، أنها لا تحتاج إلا إلى افتراض ما أسميته نظرية العمومية في السببية. مثل نظرية التواتر، تجادل نظرية العمومية بأن مصدق الزعم السببي قانون طبيعي. غير أنها خلافا لنظرية التواتر غالبا ما تنكر أنه بمقدور المرء اعتبار القوانين مجرد تواترات. الفيلسوف الذي يقر فحسب نظرية العمومية أنزع إلى أن يتعاطف مع فكرة

وجود روابط ميتافيزيقية «خفية» في الطبيعة من القبيل الذي تجنبه هيوم ومل. ورغم أننا لا نعدم نقادا لنظرية العمومية، فقد أصبح من السائد رؤية العالم الأصغر على أنه محكوم بقوانين لاحتمية. ليست هناك أية تواترات كلية تحكم مثلا الفترة التي يستغرقها العنصر الإشعاعي قبل أن يضمحل. وثمة فلاسفة يزعمون أن العالم اللاحتمي يظل يتسق مع وجود ارتباطات سببية بين حوادث بعينها. اعتبر مرة أخرى مثال السببية الجزئية ودعونا نستخدم مثالا ضربه كارل همبل (Carl Hempel) (١٩٦٦) (ولكن في سياق تطوير تصور للتفسير الاحتمالي). كان عمرو يلعب مع سالي التي كانت تعاني من برد شديد، وبعد ذلك أصيب عمرو بالبرد. من المرجح، أن معظمنا لن يجادل في افتراض أن سبب إصابة عمرو بالبرد هو اتصاله بسالي. ولكن، هل ثمة قانون في الطبيعة مؤداه أن كل من يتصل بشخص مصاب بالبرد سوف يصاب به؟ بالكاد. إنه لا يصدق حتى الحكم بأن الناس يصابون عادة بالبرد حين يتصلون بمن أصيب به. حتى الآن ليست هناك مشكلة تواجه مل. سوف يتعامل مع هذه الحالة على أنها سببية جزئية. إذا تحرينا الدقة، فإن مجمل سبب الإصابة ظرف أكثر تركيبا لا يشمل فحسب الاتصال بل الطبيعة الدقيقة التي اتخذها وعدد لا حصر له من الظروف والعلاقات التي قامت وقت الاتصال. هنا سوف نعثر (ويتوجب علينا أن نعثر) على التواتر المعني إذا كان زعمنا السببي صحيحا. ولكن افترض (ربما بشكل تعوزه الوجاهة) أن عالم المرض بقدر لاحتمية عالم الجسيمات الكمومية. لن تكون هناك قوانين كلية في انتظار اكتشافنا إياها. الظواهر «محكومة» فحسب بمزاعم إحصائية متنوعة حول نسب من يصابون في الظروف المعنية. لو كان هذا حال العالم، فهل سوف يلزم أنه لا ارتباط سببيا في الحالة الموصوفة؟ إذا كانت الإجابة «لا»، فإن نظرية العمومية محل اشتباه.

قد يكون هناك حل للمشكلة يمكن توظيفها وفق مؤدى نظريات التواترية/ العمومية من النوع الذي يصادق عليه مل. مثال ذلك، سوف يجادل البعض عن أن الحل يكمن في العثور على التواتر الإحصائي الصحيح القادر على دعم زعم سببي. غير أن ما يسمى بنماذج التعلق-الإحصائي تواجه هي نفسها مجموعة من المشاكل، التي يضيق بها مقام هذه الدراسة.

مل منظّر إشارة مباشرة

في الآونة الأخيرة، ثمة وفرة في الإحالات إلى مل، ولكن أساسا في موضوع لم يكتب عنه نسبيا سوى القليل، عنيت فلسفة اللغة. وغالبا ما يوافق من يسمون بمنظّري الإشارة الذاتية على مذهب يبدو أن مل يدافع عنه في *A System of Logic* مفاده أن دلالة اسم العلم هي ما يشير إليه هذا الاسم.

في البداية نعرض شيئا من خلفية المسألة. لفترة طويلة، قام جدل حاد يتعلق بدلالة الأسماء، أسماء أنواع الأشياء (أسماء الجنس) وأسماء أشياء بعينها (أسماء العلم). ومن ضمن الرؤى المتوقعة رؤية ترى أن اسم العلم، خلافا لوصف شيء ما، مجرد لقب للشيء المسمى. غير أن هذه الرؤية أثارت أحاجي مختلفة ألزمت الفلاسفة غالبا بالتزامات ميتافيزيقية غريبة. اعتبر مثلا إقرارات سائدة من القبيل التالي:

١ - بيغاسوس [الفرس المجنح] ليس موجودا.

إذا كانت دلالة الاسم هي الشيء الذي يشير إليه، فإما أن «بيغاسوس» لا دلالة له أو أن (١) ليس باطلة فحسب، بل يمكن أن نجادل بأنها باطلة ضرورة. ولكنه يتضح أن «بيغاسوس» ليست تعبيرا لا دلالة له، وأن (١) صادقة. وفق فهم النظرية التي تقول إن الأسماء ألقاب، اقترح بعض الفلاسفة بأنه يلزمنا أن نسلم بقيام أشياء (من قبيل بيغاسوس) لا وجود لها، غير أن كثيرا وجدوا محقين أنه من المربك أن نقول إن الكون يحتشد بكيانات غامضة كهذه بوصفها «كينونات» لا وجود لها.

أو اعتبر معطى بسيطا آخر طالما حير الفلاسفة لعصور طويلة. بمقدورنا أن نصدر مزاعم هوية مثيرة وتحوز معلومات باستخدام أسماء العلم. لا واحد من المزاعم التالية تعوزه الأهمية:

٢- هسبروس هو فوسفروس (حيث يستخدم الأول في الإشارة إلى «نجمة» الصباح - وهي في الواقع كوكب الزهراء - والثاني في الإشارة إلى «نجمة» المساء - وهي أيضا كوكب الزهراء).

٣ - مارك توين(Mark Twin) هو صموئيل كلمنز (Samuel Clemens)

٤ - ديب ثروت (Deep Throat) هو دبليو. مارك فلت (W.Mark Felt)

لو كانت *دلالة* الاسم تتعين فيما يشير إليه، لكان بمقدور كل من يفهم (٢)-(٤) أن يرى مباشرة أنها مزاعم صادقة. غير أن حقيقة أن هيبروس هو فوسفروس كانت اكتشافا علميا مهما، وحقيقة أن مارك توين هو صموئيل كلمنز لا يعرفها كثيرون، كما أن حقيقة أن ديب ثروت دبليو مارك فلت يشيران إلى الشخص نفسه ذات أهمية سياسية عظيمة.

في دراسته الكلاسيكية «On Denoting» (في الدلالة)، اقترح برتراند رسل حلا لهذه الأحاجي (ولأحاجي أخر). وفق رسل، حتى أسماء العلم أوصاف محددة مقنّعة. الوصف المحدد عبارة اسمية معرّفة [بأداة التعريف أو الإضافة] - مثال «أطول رجل في أمريكا» أو «مؤلف رواية *Tom Sawyer*.» اقترح رسل أيضا أننا نستطيع فهم الأوصاف المحددة على أنها مكافئة لمزاعم عامة عن الوجود. الإقرار أن ما يختص بالخاصية ف يختص بالخاصية ق إنما يزعم أن هناك شيئا واحدا فقط يختص بالخاصية ف، وهذا الشيء يختص أيضا بالخاصية ق.[٥] و«بيغاسوس» في (١) تحوز دلالة مثل هذا الوصف - ربما شيئا من قبيل «الفرس المجنح الذي أسره برسيوس وامتطاه»، والزعم بأن بيغاسوس لا وجود له هو ذات الزعم أنه لا يصدق القول إن هناك شيئا واحدا فقط يختص بأنه فرس مجنح وبأن برسيوس أسره وامتطاه. أيضا فإن لدى «هسبروس» الدلالة نفسها التي تقر «الضوء الأشد سطوعا الذي يظهر في منطقة بعينها في سماء الصباح»، في حين تعني «فوسفروس» شيئا من قبيل «الضوء الأشد سطوعا الذي يظهر في منطقة بعينها في سماء المساء.» وبطبيعة الحال، كان اكتشاف أن الشيء الوحيد الأشد سطوعا في سماء الصباح هو أيضا الشيء الوحيد الأشد سطوعا في سماء المساء، اكتشافا غاية في الأهمية.

ورغم المحاولات الكثيـــــرة والجــادة لحل هذه الأحــــــاجي، مرت نظرية رسل بفترات صعبة. وأساسا بسبب تأثير عمل ســــــول كربكـــــي (Saul Kripki) Naming and Necessity (التسمية والضرورة) (١٩٨٠)، اقتنع كثير من الفلاسفة

(٥) الزعم في أصله عام لأن إقرار وجود شيء واحد فقط يتصف بالخاصية ف، وفق رؤية رسل، يتكافأ مع الزعم بوجود س يختص بالخاصية ف، وبالنسبة لكل شيء ص إذا كان يختص بالخاصية ف، فإنه يتماهى مع ص.

المعاصرين بوجوب العودة إلى ما يسمى بنظرية الإشارة المباشرة. وفي حين أن حججه مركبة، يمكن لنا أخذ فكرة عنها باعتبار صعوبة الحصول على وصف محدد وجيه نتعرف به على دلالة الأسماء. في بعض الحالات، لا نجد صعوبة تذكر في التفكر في الأوصاف المحددة التي نعتقد أنها تنتقي الشيء المسمى. ولكي نضرب مثالا كثيرا ما يستخدم، أعتقد أن أرسطو هو المعلم الفلسفي للإسكندر. ولكن إذا كانت كلمة «أرسطو» تعني «معلم الإسكندر»، فإنني لا أستطيع أن أحصل على معنى منطقي من زعم أحدهم أنه اكتشف أن أرسطو لم يكن بالفعل معلم الإسكندر؛ لأن هذا الزعم سوف يكون مكافئا للزعم بأن معلم الإسكندر لم يعلم الإسكندر ـ وهذا تناقض بيّن. غير أني أستطيع أن أحصل على معنى منطقي من ذلك الزعم، ما يعني أني لا أعتبر «أرسطو» و«معلم الإسكندر» تعبيرين مترادفين. أكثر من ذلك، ثمة أسماء أخرى أستخدمها بنجاح في الإشارة رغم أنه سوف يصعب علي التفكر في أية أوصاف محددة أقتنع بأنها تنتقي الشخص المسمى. مثال ذلك، قد أخبر شخصا ما أن سكاترجود مدرسة خاصة، رغم أنه ليس لدي أي وصف محدد في ذهني حين أستخدم الاسم «سكاترجود». الحال إني لا أفكر فيها على أنها المدرسة المسماة «سكاترجود»؛ لأنه قد تكون هناك أكثر من مدرسة بهذا الاسم.

وفي حين أني لا أعتقد حقيقة أن الحجج السابقة تشكل أسبابا وجيهة للتخلي عن مقاربة مل (انظر Fumerton 1989)، اقتنع كثير من الفلاسفة بأن دلالة الاسم هو ما يشير إليه. وكثير منهم يرى أن دلالة حدود عامة بعينها، مثل «إنسان» و«ذهب»، تتعين في فئة الأشياء التي تشير إليها هذه التعبيرات. وعلى أقل تقدير نسبة إلى فكرة أن أسماء العلم تجد دلالتها فيما تشير إليه، ثمة من يزعم أنه يستلهم من ملاحظات قال بها مل.

يبدأ مل مناقشاته للأسماء بما يبدو إنكارا لما يعتبره مقترح هوبز أن الأسماء تدل على أفكار (CW 7:24-5). بعد ذلك يعقد تمييزا بين الأسماء العينية والأسماء المجردة، حيث تدل الأولى على أشياء، فيما تدل الأخيرة على صفات أو خصائص (CW 7:29). ويضيف مل تمييزا آخر بين الأسماء التضمينية والأسماء غير التضمينية. الحد غير التضميني يشير مباشرة؛ أما الحد التضميني فيشير هو الآخر، لكنه «يضمّن» صفة (CW 7:30-31). إذا نظرنا إلى الأمثلة، نجد أن الحدود التضمينية تشير إلى ما تشير

إليه عبر تحديد خاصية يحوزها كل ما يعنيه الحد. مثال ذلك، «إنسان» اسم جنس يعين مختلف أنواع البشر الأفراد، وهو يعين كل أولئك البشر (أي يشير إلى فئة البشر) عبر إشارته الضمنية إلى خاصية أن يكون الكائن إنسانا التي يشترك فيها كل الناس. أما أسماء العلم (قيصر، واشنطن، إلخ)، فغير تضمينية، فهي «تشير إلى الأفراد الذين يسمون بها، لكنها لا تضمّن أية صفات على أنها تنتمي إلى هؤلاء الأفراد» (CW 7:33). ويبدو أنه يختلف مع الفكرة الرسلية أن الأسماء أوصاف محددة مقنّعة. وكما سبق أن رأينا، إذا كان رسل محقا، فإننا عندما نستخدم الاسم «قيصر»، فإننا (إذا كنا ناجحين في الإشارة) ننتقي شخصا ما ولكن بوصفه المتصف الوحيد بصفات (أو خصائص) بعينها. وهكذا، لو ركزنا على هذه الفقرات، لرأينا كيف يمكن لمنظّر إشارة مباشرة معاصر أن يعتبر مل النموذج التاريخي للفيلسوف الذي يقر أن دلالة الاسم هي ما يشير إليه ـ أنه ليس بمقدور المرء أن يميز بين معنى الاسم وما يشير إليه.

غير أن ما سلف لا يكاد يمس سطح مناقشات مل المكثفة لأنواع الأسماء وأنواع القضايا. والمناقشة صعبة بوجه خاص على الفلاسفة المعاصرين بسبب المصطلحات الغامضة التي يوظفها مل في مختلف تمييزاته. وغالبا ما يحجم منظرو الإشارة المعاصرون الحريصون عن عزو شيء من قبيل رؤيتهم إلى مل. ولعلهم محقون في ذلك لأكثر من سبب. أولا، يتعين علينا أن نتذكر تحليلات مل الخلافية للمزاعم الخاصة بالعالم الفيزيقي. فكما رأينا، كل حديث عن الأشياء الفيزيقية قابل لأن يترجم إلى حديث عن إمكانات الإحساسات الدائمة. وإذا كان التأويل الذي سبق عرضه صحيحا، فإن الحديث عن إمكانات الإحساسات الدائمة يتكافأ في معناه مع شرطيات افتراضية مركبة تصف الخبرات التي كان للمرء أن يختبرها لو أنه اختبر خبرات أخرى. ولا يتضح إطلاقا كيف يتسنى للمرء أن «يسمي» بشكل مباشر الحقيقة التي تشكل مصدق الشرطية الافتراضية. الحال أنه يبدو أن الشيء الفيزيقي بوصفه كينونة مشارا إليها في موضوع الزعم «يختفي» وفق فهم مل لهذا الزعم. اعتبر قياس المماثلة التالي. هبني قررت أن أسمي الإنسان العادي «زيد». إني أريد لهذا الاسم أن يشير مباشرة (ألا يكون تضمينيا بالمعنى الذي يقول به مل). غير أن هناك مشكلة واضحة. إن قليلا من إعمال الفكر يكفي لملاحظة أن المزاعم الخاصة مثلا بطول الإنسان العادي مزاعم مركبة عن نتائج عمليات

رياضية بعينها تجرى على أطوال بشر أفراد. سوف «نتخلص عبر الترجمة» من كل إشارة بادية للإنسان العادي، لكننا لن نخلص بترجمتنا إلى أي مرشح واضح للاسم «زيد» الذي «يشير مباشرة». هذا فيما يبدو ما يحدث مع معظم مرشحي المشار إليهم بمعظم الأسماء وفق تحليل مل الظاهراتي. صحيح أن الفلاسفة يدأبون على وضع بعض رؤاهم الفلسفية «بين أقواس» أثناء نقاشهم مسائل أخرى. الراهن أنه يتضح لي نسبيا أن مل لم يرغب في كتابه *A System of Logic* في افتراض رؤاه الميتافيزيقية الخلافية. ولكن إذا جمعنا رؤية تتسق مع كل ما لديه ليقوله، فسوف نجد أن نظرية أسماء العلم التي تعتبرها ألقابا للشيء المسمى لن تفي بالغرض.

تظل هناك فقرات أخرى تثير صعوبات لتأويل مل للأسماء. لقد لاحظنا أن مل يرفض فيما يبدو اقتراح هوبز أن الأسماء تشير إلى أفكار بدلا من الأشياء التي تطابقها الأفكار. ووفق هذه الفكرة، يقترح (CW 7:35) أننا «حين نفرض اسم علم، فإننا نجري عملية تماثل إلى حد ما يريده اللص من وضع علامة بالطباشير على المنزل الذي ينوي السطو عليه (كي يذكر نفسه بأن هذا هو المنزل الذي سوف يسطو عليه)». حتى الآن، لا بأس. لكنه يضيف:

> إننا نضع علامة، ليس على الشيء نفسه، بل على فكرة الشيء. ليس اسم العلم سوى علامة لا معنى لها نربطها في أذهاننا بفكرة الشيء، بحيث إنه أنى ما صادفت عيوننا هذه العلامة أو خطرت بأذهاننا، قد نفكر في ذلك الشيء الفردي. (CW 7:35)

ويبدو أن هذه الفكرة تناقض فكرة منظّر الإشارة المباشرة الذي لا يرغب لأي شيء في ذهن مستخدم الاسم أن يكون مطية تتحقق عبره الإشارة.

ولعله لم تكن لدى مل رؤية متسقة. وحتى لو كان منظّر إشارة مباشرة، فإنه لا يتضح كيف كان له أن يتناول المشكلة التي يحاول أشياع الوصفية حلها. غير أن هذا لا يقتصر على مل. ففي حين أن الكثيرين من منظّري الإشارة المباشرة يفصلون بعض الشيء في انتقاداتهم لرسل، غالبا ما يبذلون جهدا كبيرا في تفسير مختلف الأحاجي التي تنجح نظرية رسل في حلها. وثمة على أقل تقدير بعض ما يشي بأن رؤية مل في الأسماء أغوته

بالاعتقاد بقيام أشياء لا وجود لها. الحال أنه يقول إن «كل الأسماء أسماء لأشياء، حقيقية أو خيالية» (CW 7:27). وفي معرض نقاشه لأفكارنا عن رغيف خبز أكل يوم أمس، وعن زهرة سوف تزهر غدا، وعن الأشباح، يقول:

> غير أن الأشباح التي لم توجد أبدا ليست هي نفس فكرتي عن الأشباح، تماما كما أن رغيف الخبز الذي سبق أن وجد ليس هو نفس فكرتي عن رغيف الخبز، والزهرة التي لم توجد بعد، لكنها سوف توجد، ليست هي نفس فكرتي عن الزهرة. كلها جميعا، ليست أفكارا، بل مواضيع أفكار، رغم أن كل هذه الأشياء متشابهة الآن في كونها غير موجودة. (CW 7:51-2).

ولن يكون الأمر مجرد مفارق لو أن إمبيريقي الإمبيريقيين، الفيلسوف الذي رام تجنب الالتزام بمادة خفية بوصفها السبب المجهول لأفكارنا، انتهى إلى الالتزام بكون يعج بأشياء تحوز كينونة دون أن توجد.

وقبل أن نختتم هذه المناقشة المختصرة، من المفيد أن نذكر القارئ مرة أخرى إلى أي حد كانت هذه نظرة شاملة غاية في الإيجاز والعمومية. لا سبيل لتناول النظرية العامة في الأسماء، واللغة، والأفكار، والصدق، التي يتناولها مل في *A System of Logic* في هذا الحيز الضيق إلا على هذا النحو السريع، وثمة الكثير مما يمكن قوله في شكل قراءات بديلة لمعظم ما يقوله مل في هذه المسائل.

نظرية مل في علم الأخلاق الماورائي

لعله من المناسب أن نختتم هذا الكتاب بإغلاق الدائرة. لا ريب أن مل سوف يعرف لقرون بسبب رؤاه في الأخلاق والفلسفة السياسية أكثر مما يعرف برؤاه في الإبستمولوجيا والميتافيزيقا. ولكن نسبة إلى إمبيريقي راديكالي يستبين انشغاله باختزال الحديث عن الكينونات الإشكالية وخصائصها إلى أوصاف معطيات «ظاهراتية» أعتقد أننا نفهمها بوضوح أشد، ثمة نقاش مباشر قليل بشكل مفاجئ من جانب مل لكيفية فهم

المزاعم الأخلاقية (الموضوع الذي يسميه الفلاسفة أحيانا ماوراء الأخلاق). صحيح أنه بمقدور المرء أن يستشف من الطريقة التي يعرض بها نزعته النفعية أنه يعتقد أن مفهوم كون الشيء خيّرا أو مرغوبا فيه بشكل متأصل بوصفه غاية، أكثر أساسية من مفهوم الفعل الصائب والخاطئ. وهو فيما يبدو يعتبر الزعم أن الشيء الوحيد المرغوب فيه غاية هو اللذة والتحرر من الألم طريقة أخرى في إقرار مبدأ القدر الأعظم من السعادة (المبدأ الذي يقول إن الأفعال تكون صائبة بقدر ما تنزع إلى إنتاج السعادة). والتفسير الأوضح لهذا هو أنه يسلّم ببساطة بتنويعة من العاقبية. إن نصير العاقبية مقتنع بأننا نستطيع أن نحدد الحديث عن الصواب والخطأ عبر الحديث عن الطريقة التي تنتج بها الأفعال عواقب صائبة أو خاطئة بشكل متأصل. صحيح أيضا أن هناك خلافات باقية حول ما إذا كان مل نفعي_أفعال أو نفعي_قواعد. غير أن نقاشه للدور الذي تقوم به القواعد في الوصول إلى نتائج أخلاقية، وتصوره في الكيفية التي نصل بها عبر هذه «اللوازم» إلى مبدأ النفع لا يترك فيما يبدو لي أدنى شك في أنه، في صميم قلبه، نفعي_أفعال. إنه لا يرى أن الصواب والخطأ يعرفان عبز القواعد، بل يرى أن الصواب والخطأ دالة لعواقب طويلة الأجل لأفعال فردية في مواقف بعينها. ثمة قضايا أخرى تواجه نصير العاقبية تتعلق بما إذا كانت عواقب الفعل الفعلية أو المحتملة أو الممكنة هي التي تحدد قيمتها الصواب والخطأ. وإذا انتقلنا فعلا إلى العواقب الممكنة، فسوف نحتاج إلى طريقة في تعديل القيمة تأخذ في الجسبان الاحتمال قبل أن نقوم «بجمع» قيم العواقب (حيث الطريقة القياسية في القيام بذلك هي ضرب القيمة في الاحتمال).

وإذا افترضنا أن مل اعتقد فعلا أننا نستطيع العثور على ارتباط مفهومي بين الصواب والخطأ، والجيد والرديء، يظل أمامنا السؤال ماوراء-الأخلاقي: ما الذي يغنيه القول إن شيئا ما خيّر بشكل متأصل؟ ثمة فقرات في *Utilitarianism* تقترح على أقل تقدير موقف مل. غير أنه هناك فقرة لافتة أخرى في *A System of Logic* تقترح أنه قد يكون تبنى رؤية أكثر مثارا للدهشة.

في *Utilitarianism*، ترد أول تلميحة للموقف ماوراء الأخلاقي فيما يتعلق بتحليل المرغوبية المتأصلة في سياق نقاشه للرؤية التي تعتبر اللذات الفكرية أفضل من اللذات الجسدية. إنه لا يمضي وقتا طويلا في توضيح الفرق الدقيق بين هذين النوعين من

اللذات. ويفترض أن اللذات الجسدية تشمل المتع المرتبطة بالأكل والشرب والجنس. غير أن الأكل والشرب والجنس كلها ترتبط بالتوكيد بمكون إستاطيقي، ولنا أن نفترض أن المتع الإستاطيقية تنتمي إلى الجانب الفكري من اللذات. إجرائيا، قد نفترض أن اللذات المادية هي الملذات التي تقوى على اختبارها الحيوانات «الأدنى» مرتبة، في حين أن اللذات الفكرية هي تلك التي لا يختبرها سوى الاشخاص. ومهما يكن من أمر، يبدو أنه يرى أنه من الواضح جدا أن اللذات الفكرية أفضل من اللذات المادية كما وكيفا. وأعتقد أنه حين يتحدث عن الأفضلية الكمية فإنه يقترح أن النشاط الذي يفضي إلى لذة فكرية ينتج صافي لذة أعظم قدرا (موازنة لذة أعظم من الألم) من الأنشطة المرتبطة باللذات المادية. لماذا؟ يبدو أن مل يرى أن اللذات الفكرية تدوم وقتا أطول، أو أنها أقل ثمنا، وأقل سلبية من حيث الألم المصاحب. ولعله يعتقد أن الإشباع الجنسي لا يدوم طويلا، وأن الانغماس في الفجور يكلف الجسد والذهن عنتا طويلا. أما اللذات الموجودة في التمتع بإثارة نقاشات فكرية، وبالأدب والفن فهي دائمة بمعنى أننا نستطيع العودة إليها بخيالنا أنى ما شئنا، كما أنها تتضمن نسبيا أثمانا أو مخاطر أقل. هذه هي الفكرة. لكن العالم الواقعي أكثر تركيبا. لقد سعى فان جوخ بلاهوادة من أجل الكمال الفني، وقد كلفه ذلك عقله وأذنه. الإحباط الذي ينتاب المرء حين يخفق في تحقيق فهم فلسفي حقيقي غالبا ما يكون مؤلما. غير أنه لا شيء من هذا يتعلق بالكشف عن موقف مل ماوراء الأخلاقي. إن نقاشه لأفضلية اللذات الفكرية المزعومة على اللذات الجسدية هو الذي يؤمن لنا السبيل. وفي أحد المواضع القليلة التي يستخدم فيها مل عبارة «يعني» في نقاش الحكم الأخلاقي، يقول التالي:

> لو سئلت عما أعنيه بالفرق النوعي في اللذات، أو عما يجعل لذة أكثر قيمة من غيرها، بوصفها لذة فحسب، إذا ما استثنينا كونها أعظم من حيث الكم، لقلت إنه ليست هناك سوى إجابة واحدة ممكنة. نسبة إلى أي لذتين، اللذة المفضلة بشكل حاسم عند كل أو معظم من اختبرهما، بصرف النظر عن أي شعور بالإلزام الخلقي بتفضيلها، هي اللذة الأفضل. (CW 10:211)

وهناك جدل كبير حول تأويل اختبار «القاضي الكفؤ» للأفضلية المتأصلة. تحديدا، لنا أن نتساءل ما إذا كان مل يعني الزعم بأن كل أو معظم الأكفاء سوف يفضلون في كل المناسبات اللذات الفكرية على اللذات المادية ـ وهذا زعم تعوزه الوجاهة ـ أو أنه يعني فحسب أننا لو أرغمنا على الاختيار بين حياة لا تشتمل إلا أحد نوعي اللذات، لاخترنا جميعنا حياة اللذات الفكرية. غير أن هذا لا يهم مقصدنا. الأمر المهم هو أنه يبدو مستعدا لتعريف الفكرة المقارنية المتعلقة بكون لذة أفضل بشكل متأصل من غيرها. تحديدا، يبدو أنه مستعد لتعريف المفهوم المعني باستخدام حدود نفسية. ولكن إذا كان مستعدا لتعريف التعبير المقارني «أفضل من» على أنه يعني مفضلاً أو مرغوبًا فيه أكثر من، فإننا نتوقع أنه سوف يكون مستعدا لتعريف التعبير غير المقارني «خيّر في ذاته» على أنه يعني مرغوبا فيه في ذاته. غير أن مثل هذه المقاربة تظل تتجنب السؤال عن هوية من تحدد رغابهم المفهوم الحاسم. هل نعرّف المرغوبية المتأصلة وفق ما يرغبه الخبراء من أجل نفسه؟ أم ننسّب المرغوبية للأفراد ـ سـ مرغوب فيها لذاته عند ص حين يرغب ص في سـ بوصفها غاية؟

وفي محاولته اختزال الأخلاق إلى علم النفس، قد يبدو مل متأسيا بهيوم. ذلك أن هيوم يشتهر باقتراح أنك لن تعثر إطلاقا على موضوع أحكامنا الأخلاقية إلى أن تتمعن في أعماقك «وتجد عاطفة استهجان، التي تثار فيك إزاء الفعل.» (Hume [1739-40] 1888, 469). بعد ذلك يقترح:

> ولذلك حين تعتبر سجية أو فعلا شريرا، فإنك لا تعني [الخط المائل مني] سوى أنه وفق تكوين طبيعتك يستثار لديك شعور أو عاطفة لوم ناتجة عن التأمل فيه. (٤٦٩)

ثم يشرع في مقارنة الحديث عن القيمة بالحديث عما يسمى بكيفيات الأشياء الثانوية، حيث كيفية الشيء الثانوية (انظر النقاش السابق) هي نزوع الشيء لأن ينتج فيك استجابة ذاتية بعينها ـ حموضة الليمون فيما يزعم ليست سوى قدرة الليمون على أن يثير في الشخص العادي الإحساس بطعم حامض (٤٦٩).

كون مل هيوميا في مسائل ماوراء الأخلاق متضمن أيضا في إثباته الشهير (سيئ السمعة) لمبدأ النفع. ففي حين يحذرنا مل نفسه من المبالغة في قيمته على أنه «إثبات»، فإنه يستبين أنه يحاول فعلا الانتقال من حقائق نفسية عما يرغب فيه الناس بوصفه غاية إلى نتائج عما هو مرغوب فيه بالفعل بوصفه غاية. وبالتعويل على هذا الاستدلال، يخلص أولا إلى أنه بحسبان أن كل شخص يرغب في أية غاية من أجل سعادته، فإن سعادة هذا الشخص مرغوبة بوصفها غاية له. بعد ذلك يحاول بطريقة ما الوصول إلى النتيجة التي تقر أن السعادة العامة مرغوبة بوصفها غاية الجماعة (رغم أني لم أر ما هو أبعد عن الوجاهة من الدفاع عن هذه النقلة المثيرة للمشاكل).

وعلى نحو أشد خلافية، لنا أن نتساءل ما إذا كنا نستطيع الكشف عن تأثير هيومي آخر في رؤى مل ماوراء الأخلاقية. في كتابه Treatise، يقال إن هيوم عرض اقتراح مؤداه أن ثمة هوة بين اليكون والينبغي. إنه يشكو من أن الفلاسفة الذين يصفون حال الأشياء يشرعون فجأة في الحديث عما ينبغي أن تكون عليه، وهو يطالب مبررا «لما يبدو غير قابل للكلية للتصور: كيف يتسنى لهذه العلاقة الجديدة أن تكون استنباطا من علاقات أخرى، مختلفة كلية عنها» (Hume [1739-40] 1888, 469). وفي *A System of Logic*، يقول مل شيئا مشابها بشكل لافت. إبان وصفه الأخلاقيات بوصفها فنا، يقابل مل بين العلم والأخلاق على النحو التالي:

> غير أنه من المعتاد أن نضمّن تحت مصطلح «المعرفة الأخلاقية» وحتى (ولكن بشكل غير مناسب) تحت مصطلح «العلم الأخلاقي»، بحثا لا نعبر عن نتائجه عن نفسها بالأسلوب التقريري، أو ما يكافئه؛ ما يسمى بمعرفة الواجبات، الأخلاق العملية، أو الأخلاقيات. (CW 7:943)

ثم يضيف:

> أسلوب الأمر هو ما يميز الفن عن العلم. كل ما يتحدث بلغة القواعد أو الوصايا، وليس بلغة إقرارات تتعلق بمسائل الواقع، فن؛ وعلم الأخلاق أو الأخلاقيات هو بالأحرى جزء من الفن

يطابق علوم الطبيعة البشرية والمجتمع (CW 7:943)

وقد سبق لي أن خمنت بخصوص تأثير هيوم في نظرية مل ماوراء الأخلاقية. وفي حين أن هيوم نفسه يبدو أحيانا مستعدا لاعتبار المزاعم الأخلاقية مكافئة من حيث معناها لمزاعم نفسية، ثمة فقرات أخرى يبدو أنه يقترح فيها أنه ليست للأحكام الأخلاقية قيمة صدقية. وحين نؤكد هذه الفقرات، قد نعتبر هيوم البشير بأشياع النزعة ضد المعرفية في القرن العشرين ـ الفلاسفة الذين ينمذجون الإقرارات الأخلاقية على الخطاب غير الوصفي الذي يحوز معنى. هكذا يقترح أنصار النزعة العاطفية مثلا أنه يتوجب اعتبار الأقرارات الأخلاقية تعبيرا عن ميول بدلا من وصف هذه الميول (تماما كما تعبر كلمة «أواه» عن الألم دون أن تصفه). في المقابل يرغب أنصار النزعة المعيارية في نمذجة معنى الإقرارات الأخلاقية على نوع المعنى الذي تحوزه القضايا الأمرية. أن تزعم أن الإجهاض خاطئ أخلاقيا هو أن تصدر أمرا يقول «أوقفوا الإجهاض». (لاحظ أنه ليس هناك فرق كبير لو أن المتظاهرين دفاعا عن الحياة كتبوا على يفطهم «أوقفوا الإجهاض» بدلا من «الإجهاض خاطئ».) وفي الفقرة المقتبسة أعلاه، قد نتساءل ما إذا كان مل يتلاعب على أقل تقدير برؤية قريبة من النزعة المعيارية في القرن العشرين.

وبطبيعة الحال، كل هذه التخمينات مؤسسة على القليل من الشواهد النصية. ويتعين علينا أن نتساءل عن السبب الذي جعل مل، إذا كان يتبنى أيا من الرؤيتين سالفتي الذكر، يحجم عن التصريح بذلك، خصوصا في عمله الأخلاقي الأكثر أهمية ***Utilitarianism***. وفي حين قد لا يكون الموقف التأويلي الأكثر تعاطفا، قد نتساءل ما إذا كان مل لم يلحظ على مستوى ما أن الرؤى ماوراء الأخلاقية التي يميل إليها تناسب تماما النظرية الأخلاقية المعيارية التي صمم على الدفاع عنها. إذا حاول المرء تأسيس الأخلاق على علم النفس مثلا، فسوف يبدو من غير الوجيه افتراض أن الناس محايدون على النحو الذي تشترطه نفعية مل. وإذا لم يكونوا كذلك، لا يستبان لماذا يصفون أو ينصحون بأن كل الأفعال التي تعظم السعادة، ولا شيء سواها، تعد صائبة.

Armstrong, D.M., What is a Law of Nature? part 1 (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

Chisholm, R.M., «The Problem of Empiricism,» Journal of Philosophy 45 (1948). 512-17.

Firth, Roderick, «Radical Empiricism and Perceptual Relativity,» Philosophical Review 59 (1950). 164-83, 319-31.

Fumerton, Richard, Metaphysical and Epistemological Problems of Perception (Lincoln and London: University of Nebraska Press, 1985), chapters 5-6.

Russell, Bertrand, «On Denoting,» Mind 14 (1905), 479-93.

Ryan, Alan, The Philosophy of John Stuart Mill (Toronto: University of Toronto Press, 1990). Chapter 5.

Wilson, Fred, Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill (Toronto: University of Toronto Press), chapter 5.

Wilson, Fred, «John Stuart Mill,» sections 3-5, in Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2002, http://plato.stanford.edu/entries/mill/.

ببلوجرافيا

Abrams, M. H. (1953) The Mirror and the Lamp: Romantic Theory and the Critical Tradition (Oxford: Oxford University Press).

Abrams, M. H. (1971) Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature (New York: W. W. Norton and Company).

Anderson, Elizabeth (1991) «John Stuart Mill and Experiments in Living,» Ethics 102,4-26.

Annas, Julia (1977) «Mill and the Subjection of Women,» Philosophy 52,179-94.

Appiah, Kwame Anthony (2005) The Ethics of Identity (Princeton: Princeton University Press). .

Ayer, A. J. (1952) Language, Truth and Logic (New York: Dover).

Bailey, James Wood (1997) Utilitarianism, Institutions, and Justice (New York: Oxford University Press).

Baum, Bruce (1997) «Feminism, Liberalism, and Cultural Pluralism: J. S. Mill on Mormon Polygamy,» Journal of Political Philosophy 5,230-53.

Baum, Bruce (2000) Rereading Power and Freedom in J. S. Mill (Toronto: University of Toronto Press).

Baum, Bruce (2003) «Millian Radical Democracy: Education for Freedom and Dilemmas of Liberal Equality,» Political Studies 51, 404-28.

Bentham, Jeremy (1961-) The Collected Works of Jeremy Bentham, ed. J. H. Burns (1961-79), J. R. Dinwiddy (1977-83), Fred Rosen (1983-94), Fred Rosen and Philip Schofield (1995-2003), Phi lip

Schofield (2003-) (London and Oxford).

Bentham, Jeremy (1970) The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, ed. J. H. Burns and H. L. A. Hart (London: Athlone Press).

Berger, Fred (1984) Happiness, Justice and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill (Berkeley: University of California Press).

Berkeley, George ([1713]1954) Three Dialogues Between Hylas and Philonous, ed. Colin Turbayne (Indianapolis: Bobbs-Merrill).

Berkowitz, Peter (1999) Virtue and the Making of Modern Liberalism (Princeton: Princeton University Press).

Berlin, Isaiah (1969) Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press).

Bradley, F. H. (1962) Ethical Studies, 2nd edn. (London: Oxford University Press).

Brandt, R. B. (1967) «Some Merits of One Form of Rule-Utilitarianism,» University of Colorado, Series in Philosophy, no. 3: The Concept of Morality (Boulder: University of Colorado Press), 57-8.

Brink. David O. (1992), «Mill's Deliberative Utilitarianism,» Philosophy and Public Affairs 21, no. 1, 67-103.

Bronaugh, Richard (1974) «The Utility of Quality: An Understanding of Mill,» Canadian Journal of Philosophy 4, 317-25.

Brown, D.G. (1973) «What is Mill's Principle of Utility,» Canadian Journal of Philosophy 3. 1-12.

Brown, D.G. (1974) «Mill's act-Utilitarianism,» Philosophical Quarterly 24, 67-8.

Brown, D.G. (1982) «Mill's Criterion of Wrong Conduct,» Dialogue 21. 27-44.

Collicot, J. Baird (1989) In Defence of Land Ethics: Essays in Environmental Philosophy (Albany: State University of New York Press).

Capaldi, Nicholas (2004), John Stuart Mill: A Biography (Cambridge: Cambridge University Press).

Carlisle, Janice (1991), John Stuart Mill and the Writing of Character (Athens: University of Gorgia Press).

Chisholm. Roderick M. (1948) «The Problem of Empiricism,» Journal of Philosophy 45, 512-17.

Cooper, Wesley E., Kai Nelson, and Steven C. Patten, eds. (1979) New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. 5, 1-19.

Copp, David (1979) «The Iterated Utilitarianism of J.S. Mill,» in New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism, ed. Wesley E, Copper, Kai Nelson, and Steven C. Patten, Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol 5, 75-98.

Crisp, Roger (19979), Mill on Utilitarianism (London: Routledge).

Crisp, Roger, ed. (2003) How Should One Live? (Oxford: Oxford Uni¬versity Press).

Crisp, Roger, and Michael Slote, eds. (1997) Virtue Ethics (Oxford: Oxford Uni¬versity Press).

Cupples, Brian (1972) «A Defence of the Received Interpretation of J.S. Mill,» Australasian Journal of Philosophy 50, 131-7.

Descartes, Rene (1960) Discourse on Method and Meditations, trans. Laurence LaFleur (Indianapolis: Bobbs-Merrill).

Devlin, Patrick (1965) The Enforcement of Morals (London: Oxford Uni¬versity Press).

Di Stefano, Christine (1991) «John Stuart Mill: The Heart of Liberalism,» in Configurations of Masculinity: A Feminist Perspective

on Modern Political Theory, ed. Christine Di Stefano (Ithaca: Cornell University Press) 144-86.

Donner, Wendy (1991) The Liberal Self: John Stuart Mill's Moral and Political Philosophy (Ithaca: Cornell University Press).

Donner, Wendy (1993) «John Stuart Mill's Liberal Feminism,» Philosophical Studies 69, 155-66.

Donner, Wendy (1998) «Mill's Utilitarianism,» in The Cambridge Companion to Mill, ed. John Skorupski (Cambridge: Cambridge University Press), 255-92.

Donner, Wendy (1999) :A Millain Perspective on the Relation Between Persons and their Bodies,» in Persons and their Bodies: Rights, Responsibilities, Relationships, ed. Mark J. Cherry and Thomas J. Bole III (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers), 57-72.

Donner, Wendy (2006) «Mill's Theory of Value,» in The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism, ed. Henry West (Oxford: Blackwell), 117-38.

Donner, Wendy (2007) «John Stuart Mill on Education and Democracy,» in John Stuart Mill's Political Thought: A Bicentennial Re-Assessment, ed. Nadia Urbinati and Alex Zakaras (Cambridge: Cambridge University Press), 250-74.

Donner, Wendy (2009, in press) «Autonomy, Tradition, and the Enforcement of Morality,» in Mill's «On Liberty»: A Critical Guide, ed. C. L. Ten (Cambridge: Cambridge University Press).

Donner, Wendy, and Michele Green (1995) «John Stuart Mill and the Environ¬ment,» Prometeo 13, no. 50, 6-17. In Italian translation (as «John Stuart Mill e L'ambiente»).

Donner, Wendy, and Richard Fumerton (2000) «John Stuart Mill,» in The Black¬well Guide to the Modern Philosophers, ed. Steven M. Emmanuel (Oxford: Blackwell), 343-69.

Donner, Wendy, Amy Schmitter, and Nathan Tarcov (2003) «Enlightenment Liberalism,» in The Blackwell Companion to Philosophy of Education, ed. Randall Curran (Oxford: Blackwell), 73-93.

Duncan, G. (1973) Marx and Mill: Two Views of Social Conflict and Social Harmony (Cambridge: Cambridge University Press).

Dworkin, Ronald (1977) Taking Rights Seriously (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Edwards, Rem (1979) Pleasures and Pains: A Theory of Qualitative Hedonism (Ithaca: Cornell University Press).

Eggleston, Ben, and Dale E. Miller (2007) «India House Utilitarianism: A First Look,» Southwest Philosophy Review 23, no. 1,39-47.

Eisenach, Eldon J. (1998) Mill and the Moral Character of Liberalism (University Park: Pennsylvania State University Press).

Eisenstein, Zillah (1981) The Radical Future of Liberal Feminism (New York: Longman).

Feinberg, Joel (1983) «The Child's Right to an Open Future,» in Ethical Principles for Social Policy, ed. J. Howie (Carbondale: Southern Illinois University Press), 97-122.

Fuchs, Alan E. (2006) «Mill's Theory of Morally Correct Action,» in The Black¬well Guide to Mill's Utilitarianism, ed. Henry R. West (Oxford: Blackwell), 139-58.

Fumerton, Richard (1985) Metaphysical and Epistemological Problems of Perception (Lincoln: University of Nebraska Press).

Fumerton, Richard (1989) «Russelling Causal Theories of Reference,» in Rereading Russell, ed. Wade Savage and C. Anthony Anderson (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Fumerton, Richard (1995) Metaepistemology and Skepticism

(Lanham, MD: Rowman and Littlefield).

Garforth, F. W. (1979) John Stuart Mill's Theory of Education (Oxford: Martin Robertson).

Garforth, F. W. (1980) Educative Democracy: John Stuart Mill on Education in Society (New York: Oxford University Press).

Gaus, Gerald (1980) «Mill's Theory of Moral Rules,» Australasian Journal of Philosophy 58,265-79.

Goldman, Alvin (1979) «What is Justified Belief?» in Justification and Knowl¬edge, ed. George Pappas (Dordrecht: Reidel), 1-23.

Gray, John (1983) Mill on Liberty: A Defence (London: Routledge).

Green, Michele (1989) «Sympathy and Self-Interest: The Crisis in Mill's Mental History,» Utilitas I, no. 2, 259-77.

Green, Michele (1994) «Conflicting Principles or Completing Counterparts? J. S. Mill on Political Economy and the Equality of Women,» Utilitas 6, no. 2, 267-85.

Griffin, James (1986) Well-Being: Its Meaning, Measurement, and Moral Importance (Oxford: Clarendon Press).

Gutmann, Amy (1980) Liberal Equality (Cambridge: Cambridge University Press).

Gutmann, Amy (1987) Democratic Education (Princeton: Princeton University Press).

Gutmann, Amy, and Dennis Thompson (1996) Democracy and Disagreement (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Habibi, Don A. (2007) John Stuart Mill and the Ethic of Human Growth (Dordrecht: Kluwer Academic Publishers).

Halevy, E. (1934) The Growth of Philosophic Radicalism (London: Faber and Faber).

Hare, R. M. (1981) Moral Thinking: Its Levels, Method, and Point

(Oxford: Clarendon Press).

Harrison, Jonathan (1952-3) «Utilitarianism, Universalisation, and Our Duty to Be Just,» Proceedings of the Aristotelian Society n.s. 53, 105 -34.

Harrod, R. F. (1936) «Utilitarianism Revised' Mind 45, 137-56.

Hart, H. 1. A. (1963) Law, Liberty, and Morality (Stanford: Stanford University Press).

Hempel, Carl (1966) Philosophy of Natural Science (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall).

Heydt, Colin (2006) Rethinking Mill's Ethics: Character and Aesthetic Education (London: Continuum).

Hoag, Robert W. (1986) «Happiness and Freedom: Recent Work on John Stuart Mill,» Philosophy and Public Affairs 15, no. 2, 188-99.

Hoag, Robert W. (1992) "1. S. Mill's Language of Pleasures,» Utilitas 4, no. 2, 247-78.

Hollander, S. (1985) The Economics of John Stuart Mill, 2 vols. (Toronto: University of Toronto Press).

Holmes, Stephen (1995) Passions and Constraints: On the Theory of Liberal Democracy (Chicago: University of Chicago Press).

Hooker, Brad (1995) «Rule-Consequentialism, Incoherence, Fairness,» Proceed¬ings of the Aristotelian Society 95, 19-35.

Humc, David [[1739-40] 1888) A Treatise of Human Nature, ed. 1. A Selby-Bigge (London: Oxford University Press).

Johnston, David (1994) The Idea of a Liberal Theory: A Critique and Reconstruction (Princeton: Princeton University Press).

Kinzer, Bruce 1., Ann P. Robson, and John M. Robson (1992) A Moralist In and Out of Parliament: John Stuart Mill at Westminst... 1865-1868 (Toronto: University of Toronto Press).

Kripke, Saul (1980) Naming and Necessity (Cambridge, MA: Harvard University Press).

Kiibler-Ross, Elisabeth (1997) The Wheel of Life: A Memoir of Living and Dying (New York: Scribner).

Kymlicka, Will (2002) Contemporary Political Philosophy: An Introduction, 2nd edn. (Oxford: Clarendon Press).

Laine, Michael, ed. (1991) A Cultivated Mind: Essays on r. s. Mill Presented to John Robson (Toronto: University of Toronto Press).

Lewis, C. 1. (1946) An Analysis of Knowledge and Valuation (La Salle, IL: Open Court).

Locke, John ([1690] 1959) An Essay Concerning Human Understanding, ed. A. C. Fraser (New York: Dover).

Locke, John ([1689J 1980) Second Treatise of Government, ed. C. B. Macpherson (Indianapolis: Hackett Publishing Company, Inc.).

Long, Roderick T. (1992) «Mill's Higher Pleasures and the Choice of Character,» Utilitas 4, no. 2, 279-97.

Lyons, David (1965) Forms and Limits of Utilitarianism (Oxford: Oxford Uni¬versity Press).

Lyons, David (1994) Rights, Welfare, and Mill's Moral Theory (Oxford: Clarendon Press).

Lyons, David, ed. (1997) Mill's Utilitarianism: Critical Essays (Lanham, MD: Rowman and Littlefield).

Mabbott, J. D. (1956) «Interpretations of Mill's Utilitarianism,» Philosophical Quarterly 6, 115-20.

Macedo, Stephen (1990) Liberal Virtues: Citizenship, Virtue, and Community (Oxford: Oxford University Press).

McCloskey, H. J. (1957) «An Examination of Restricted Utilitarianism,» Philosophical Review 66, 466-85.

Macpherson, C. B. (1962) The Political Theory of Possessive Individualism (Oxford: Oxford University Press).

Macpherson, C. B. (1980) The Life and Times of Liberal Democracy (Oxford: Oxford University Press).

Macpherson, C. B. (1984) Democratic Theory: Essays in Retrieval (Oxford: Clarendon Press).

Makus, Ingrid (1996) Women, Politics and Reproduction: The Liberal Legacy (Toronto: University of Toronto Press).

Mill, James ([1869J 1967) An Analysis of the Phenomena of the Human Mind, 2nd ed., ed. John Stuart Mill, 2 vols. (Reprinted New York: Augustus M. Kelly).

Mill, John Stuart (1889) An Examination of Sir William Hamilton's Philosophy (London: Longmans, Green, and Company).

Mill, John Stuart (1906) A System of Logic (London: Longmans, Green, and Company).

Mill, John Stuart (1963-91) The Collected Works of John Stuart Mill, ed. John M. Robson, 33 vols. (Toronto: University of Toronto Press).

Mill, John Stuart, Harriet Taylor Mill, and Helen Taylor (1994) Sexual Equality, ed. Ann P. Robson and John M. Robson (Toronto: University of Toronto Press).

Miller, Harlan B., and William H. Williams, eds. (1982) The Limits of Utilitari¬anism (Minneapolis: University of Minnesota Press).

Morales, Maria (1996) Perfect Equality: John Stuart Mill on Well-Constituted Communities (Lanham, MD: Rowman and Littlefield).

Morales, Maria (2007) «Rational Freedom in John Stuart Mill's Feminism,» in J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment, ed. Nadia Urbinati and Alex Zakaris (Cambridge: Cambridge University Press), 43-65.

Morales, Maria, ed. (2005) Mill's «The Subjection of Women»:

Critical Essays (Lanham, MD: Rowman and Littlefield).

Nussbaum, Martha (1999) Sex and Social Justice (Oxford: Oxford University Press).

Nussbaum, Martha (2001) Upheavals of Thought: The Intelligence of Emotions (Cambridge: Cambridge University Press).

Nussbaum, Martha (2004) «Mill Between Aristotle and Bentham,» Daedalus 133, no. 2, 60-68.

Okin, Susan Moller (1979) Women in Western Political Thought (Princeton: Princeton University Press).

Okin, Susan Moller (1989) Justice, Gender, and the Family (New York: Basic Books).

Okin, Susan Moller (2003) «Feminism, Moral Development, and the Virtues,» in How Should One Live? ed. Roger Crisp (Oxford: Oxford University Press), 211-229.

O'Rourke, Kevin C. (2001) John Stuart Mill and Freedom of Expression: The Genesis of a Theory (Lanham, MD: Routledge).

Packe, M. St John (1954) The Life of John Stuart Mill (London: Seeker and Warburg).

Pate man, Carole (1970) Participation and Democratic Theory (Cambridge: Cambridge University Press).

Pateman, Carole (1988) The Sexual Contract (Stanford: Stanford University Press).

Rawls, John (1955) «Two Concepts of Rules,» Philosophical Review 64, 3-32.

Rawls, John (2002) Political Liberalism (New York: Columbia University Press).

Rees, J. C. (1960) «A Re-reading of Mill on Liberty,» Political Studies 8, 113-29.

Riley, Jonathan (1988) Liberal Utilitarianism: Social Choice Theory and J. S. Mill's Philosophy (Cambridge: Cambridge University Press).

Riley, Jonathan (1993) «On Quantities and Qualities of Pleasure,» Utilitas 5, no. 2, 291-300.

Riley, Jonathan (1998) Mill on Liberty (London: Routledge).

Riley, Jonathan (2007) «Mill's Neo-Athenian Model of Liberal Democracy,» in f. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment, ed. Nadia Urbinati and Alex Zakaris (Cambridge: Cambridge University Press), 221-49.

Robson, John M. (1968) The Improvement of Mankind (Toronto: University of Toronto Press).

Rose, Phyllis (1984) Parallel Lives: Five Victorian Marriages (New York: Vintage Books).

Rosen, Frederick (2003) Classical Utilitarianism from Hume to Mill (London and New York: Routledge).

Rossi, Alice (1970) «Sentiment and Intellect: The Story of John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill,» in Essays on Sex Equality, ed. Alice Rossi (Chicago: University of Chicago Press), 3-63.

Russell, Bertrand (1905) «On Denoting,» Mind 14, 479-93.

Ryan, Alan (1988) The Philosophy of John Stuart Mill, 2nd edn. (New York: Macmillan).

Sarvasy, Wendy (1984) «J. S. Mill's Theory of Democracy for a Period of Transition Between Capitalism and Socialism,» Polity 16, no. 4, 567-87.

Scarre, Geoffrey (1997) «Donner and Riley on Qualitative Hedonism,» Utilitas 9, no. 3, 351-60.

Schneewind, J. B., ed. (1968) Mill: A Collection of Critical Essays (Garden City, NY: Doubleday and Company).

Schwartz, Pedro (1972) The New Political Economy of J. S. Mill (Durham, NC: Duke University Press).

Sellars, Wilfred (1963) «Phenomenalism,» in Science, Perception and Reality (London: Routledge).

Semmel, Bernard (1984) John Stuart Mill and the Pursuit of Virtue (New Haven: Yale University Press).

Sen, Amartya, and Bernard Williams, eds. (1982) Utilitarianism and Beyond (Cambridge: Cambridge University Press).

Shanley, Mary Lyndon (1998) «The Subjection of Women,» in The Cambridge Companion to Mill, ed. John Skorupski (Cambridge: Cambridge University Press),396-422.

Shanley, Mary Lyndon, and Carole Pateman, eds. (1991) Feminist Interpretations and Political Theory (University Park: Pennsylvania State University Press).

Sharpless, F. Parvin (1967) The Literary Criticism of John Stuart Mill (The Hague: Mouton).

Skorupski, John (1989) John Stuart Mill (London: Routledge).

Skorupski, John, ed. (1998) The Cambridge Companion to Mill (Cambridge: Cambridge University Press).

Skorupski, John (2005) «The Place of Utilitarianism in Mill's Philosophy,» in The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism, ed. Henry West (Oxford:

Blackwell), 45-59.

Skorupski, John (2006) Why Read Mill Today! (London: Routledge).

Slote, Michael (2003) «Virtue Ethics, Utilitarianism, and Symmetry,» in How Should One Live! ed. Roger Crisp (Oxford: Oxford University Press), 99-110.

Smart, J. J. C. (1956) «Extreme and Restricted Utilitarianism,»

Philosophical Quarterly 4, 344-54.

Smart, J. J. c., and Bernard Williams, eds. (1982) Utilitarianism: For and Against (Cambridge: Cambridge University Press).

Sneddon, Andrew (2003) «Feeling Utilitarian,» Utilitas 15, no. 3,330-52.

Sosa, Ernest (1969) «Mill's Utilitarianism,» in Mill's Utilitarianism, ed. Tames M. Smith and Ernest Sosa (Belmont, CA: Wadsworth), 154-72.

Souffrant, Eddy M. (2000) Formal Transgression: John Stuart Mill's Philosophy of International Affairs (Lanham, MD: Rowman and Littlefield).

Stafford, William (1998) John Stuart Mill (New York: St Martin's Press). Stephens, Piers H. G. (1996) «Plural Pluralisms: Towards a More Liberal Green Political Theory,» in Contemporary Political Studies 1996, ed. lain Hampshire-Monk and Jeffrey Stanyer (Oxford: Political Studies Association of the UK), vol. 1,369-80.

Stephens, Piers H. G. (1998) «Green Liberalisms: Nature, Agency and the Good,» Environmental Politics 10, no. 3, 1998, 1-22. Stocker, Michael (2003) «How Emotions Reveal Value and Help Cure the Schizophrenia of Modem Ethical Theories,» in How Should One Live?. Roger Crisp (Oxford: Oxford University Press), 173-190.

Stout, A. K. (1954) «But Suppose Everyone Did the Same,» Australasian Journal of Philosophy 32, 1-29.

Sumner, 1. W. (1979) «The Good and the Right,» in New Essays on John Stuart Mill and Utilitarianism, ed. Wesley E. Cooper, Kai Nielsen, and Steven C. Patten, Canadian Journal of Philosophy, Supplementary Vol. 5,99-114.

Sumner, 1. W. (1992) «Welfare, Happiness, and Pleasure,» Utilitas 4, no. 2, 199-206.

Sumner, 1. W. (1997) The Moral Foundation of Rights (Oxford: Clarendon Press).

Ten, C. 1. (1980) Mill on Liberty (Oxford: Oxford University Press).

Ten, C. 1. (1998) «Democracy, Socialism and the Working Classes,» in The Cambridge Companion to Mill, ed. John Skorupski (Cambridge: Cambridge University Press), 372-95.

Ten, C. 1. ed. (2009, in press) Mill's «On Liberty»: A Critical Guide (Cambridge: Cambridge University Press).

Thomas, David Wayne (2003) Cultivating Victorians: Liberal Culture and the Aesthetic (Philadelphia: University of Pennsylvania Press).

Thompson, Dennis (1976) John Stuart Mill and Representative Government (Princeton: Princeton University Press).

Tulloch, Gail (1989) Mill and Sexual Equality (Hemel Hempstead: Harvester Wheatsheaf).

Urbinati, Nadia (2002) Mill on Democracy: From the Athenian Polis to Representative Government (Chicago: University of Chicago Press).

Urbinati, Nadia, and Alex Zakaris, eds. (2007) J. S. Mill's Political Thought: A Bicentennial Reassessment (Cambridge: Cambridge University Press).

Urmson, J. O. (1953) «The Interpretation of the Moral Philosophy of J. S. Mill,» Philosophical Quarterly 3,33-9.

Varouxakis, Georgios (2002) Mill on Nationality (London: Routledge).

Vemon, Richard (1998) «Beyond the Harm Principle: Mill and Censorship,» in Mill and the Moral Character of Liberalism, ed. Eldon J. EisefCh (University Park: Pennsylvania State University Press), 115-29.

Vogler, Candace (2001) John Stuart Mill's Deliberative Landscape: An

Essay in Moral Psychology (New York: Garland Publishing).

Weinstein, David (2007) Utilitarianism and the New Liberalism (Cambridge: Cambridge University Press).

Weinstock, Daniel (1996) «Making Sense of Mill,» Dialogue 35, no. 4, 791-804. West, Henry (1972) «Reconstructing Mill's 'Proof' of the Principle of Utility,» Mind 81,256-7.

West, Henry (1976) «Mill's Qualitative Hedonism,» Philosophy 51,101-5.

West, Henry (1982) «Mill's 'Proof' of the Principle of Utility,» The Limits of Utilitarianism, ed. Harlan B. Miller and William H. Williams (Minneapolis: University of Minnesota Press).

West, Henry (2004) An Introduction to Mill's Utilitarian Ethics (Cambridge: Cambridge University Press).

West, Henry, ed. (2006) The Blackwell Guide to Mill's Utilitarianism (Oxford: Blackwell).

Williamson, Timothy (2000) Knowledge and Its Limits (London: Oxford).

Wilson, Fred (1990) Psychological Analysis and the Philosophy of John Stuart Mill (Toronto: University of Toronto Press).

Winch, Donald (2004) «Thinking Green, Nineteenth-Century Style: John Stuart Mill and John Ruskin,» in Markets in Historical Con-texts: Ideas and Politics in the Modern World, ed. Mark Bevir and Frank Trentmann (Cambridge: Cambridge University Press), 105-28.